



TITLE:

人境の自然：陶淵明における自然の 新意

AUTHOR(S):

蔡, 瑜; 成田, 健太郎

CITATION:

蔡, 瑜 ...[et al]. 人境の自然：陶淵明における自然の新意. 中國文學報
2008, 76: 62-105

ISSUE DATE:

2008-10

URL:

<https://doi.org/10.14989/178020>

RIGHT:

人境の自然

——陶淵明における自然の新意——

蔡

璦

臺灣大學

成田健太郎 譯

京都大學

一 前 言

「自然」とは、中國語の字源學によるならば、「自」は時間空間の源という意味合いを有し、「そのもの自身から發する〔發自己身^①〕」という意味であり、一方「然」は狀態詞であつて、「自然」という語の最も基本的な含意は「そのもの自身が本來そのようである〔自身如此〕」、「おのずからそうである〔自然而然〕」ならびにこれより派生する「あるがままのあり方に順う〔順其自然〕」という義である。「自然」という語の使用は先秦の典籍においても決して珍

しくないが、重要な思想概念としては老莊思想をその始まりとし、漢代を経て魏晉時代に盛行し、玄學の思辯を背景とすることですます「自然」が六朝精神史の核心的テーマとなった^③。その展開の方向性はきわめて廣汎にわたり、横方向の語義の擴大ばかりでなく、縦方向の觀念の變容をも伴った。一方では「自然」と「名教」の長きにわたる綱引きと對峙、他方では「自生獨化」の哲理や解釋が見られたが、佛教の「因緣果報」論に至つて、「自然」は再び「因果」とともに玄學後期の主要な對立・論争の焦點となつた^⑤。このほか、個人の修養の面では、「自然」は「逍遙」、「自得」、「自由」の概念とも相互に説明しあう關係にあり、人間が「道を體し」た後の境地を指し、人間は本性に回歸し、萬物も本眞の狀態に回歸して、人間の「自然」と萬物の「自然」とが同時に生起する。「自然」はあらゆる存在の根源についての解釋に關係し、本眞なる世界のありさまを描出するという點で道と同一の次元に屬するばかりでなく、風が集まって流れをなすように社會全體の風潮となつて、文人がその生をもつて體現すべき主たる價值に

もなった。名教と自然との争いが義理の辯から社會集團の分裂や生の形態の判定にまで飛び火したといういきさつが、このことにはつきりとした證左を與えている。^⑥

「自然」の語は元來傳統的道家經典における重要語彙であり、老莊に對する註釋や解釋というフィルターを通してゐるため、おのずから道家體系の内容を主として展開する。^⑦ むろん早期の王弼の『老子注』あるいは後の向・郭の『莊子注』にはいづれも、孔・老を通じて合わせ、自然と名教は矛盾しないと主張する論述があるが、體と用、本と末という基本的枠組みの下にあつては、やはり玄風大いに暢び（譯者註：『世說新語』文學の語「大暢玄風」に基づく）、「自然」の位置づけが「名教」よりもはるかに高い。「名教」の倫理規範として最も重要な試練の場は君臣關係であるが、現實政治の環境は劣惡であつたため、魏晉の士人が生の實踐において「名教」に遵おうとすれば、決して自由を獲得し「自然」を享有することはできず、甚だしくは名節を汚される形で退場さえありうる。それゆえ、莊老體系によつて展開される「自然」は、形而上理論から人生哲學に

至るまで完備された理論をもつてはゐるものの、否定と批判から出發する政治社會觀は、確實に「名教」の立場と矛盾し、その展開する自然は、社會生活においては往々にして分裂状態におかれるものである。「自然」と「名教」とは生活實踐において常に對立の局面にあるといえる。

「名教」の語は晉人によつてはじめて慣用語となる。その義は元來孔・墨・名・法・道の諸家いづれとも關わりがあり、決して儒家に限らないのだが、晉人および以後の論者の間にはすでに名教をして専ら儒家に屬せしめる見方が多くなつてゐる。^⑧ 對照すればわかるように、儒家と「自然」との關係は六朝時代において最も遠く、甚だしくは背馳するとさえいえる。しかしながら、なお追求することはできる。道家から展開した自然という意境は、逍遙、自適ないし本眞、自由といった生の境地を具體的に實現できるのか否か。魏晉の名士が「唯だ逸氣のみ顯して成す所無」^⑨ かつたという結果からすれば、やはりそこに缺陷を認めざるをえない。名教がもし儒家の倫理と同一たりえないとしても、儒家の倫理精神はやはり「自然」の境地からそれほ

どまでに遠く離れているのか。魏晉の名士が道家の義理に従って體現した自然は、無視できない矛盾と衝突を人世に生ぜしめ、「自然とは何か」というテーマは結局未解決のままである。

六朝時代において、自然は人間と世界が共存する理想の状態であるというのが各家の共通認識であるといえるが、ならば人間の自然の性質とは何か。人間の自然の性質と世界との關係をいかに捉えるか、またいかに修養すれば自然の境地を獲得できるのかという點については、各家が異なる觀點と實踐の方途を示している。六朝の文學藝術はみな多くの面において、自然の道を體現するための舞臺と見ることができ。そのうち、晉宋の交の陶淵明はかかる風潮の末期にあたり、義理において俯瞰と反芻という肝要な位置を占め、その詩文を通して展開される體現の過程は、理論と實踐との間隙をなお彌縫して、自然體現の典型となった。陶淵明の詩文において「自然」の語への言及は四箇所あり、それぞれ「神自然を釋く^⑩」「神釋自然^⑪」「質性は自然^⑫」「質性自然^⑬」、「復た自然に返るを得たり^⑭」「復得返自然^⑮」。

「漸く自然に近し^⑯」「漸近自然^⑰」である。これら「自然」を引用するテキストは、まず六朝時代のそれに關連する重要なテーマとはつきりとした對話關係をなし、前者二條は本質の根源という意味合いを、後者二條は價値の回歸すべき方向という意味合いを有するものであつて、陶淵明がその生の道程全體を専ら「本眞への回歸〔回歸本眞〕」、「自然への再歸〔復返自然〕」の體現と捉えていることが容易に窺える。その中で自然の哲理としての深さが充足されるだけでなく、同時に生が自然へ回歸する具體的な過程も敷衍されている。王叔岷氏いわく、「陶公の生まれつきの性質も、生涯の落ち着き先も、みな自然の二字を離れることがない^⑱」。また徐復觀氏いわく、「老莊思想、とりわけ莊子の自然思想の文學の面における成果と收穫として、第一に推すべきものは陶淵明の田園詩をおいてほかにない^⑲」。

陶淵明の自然というテーマにおける洞察と自らの實踐は、彼をして詩人たらしめるだけでなく、同時に哲人たらしめた。著名な史學者である陳寅恪氏は「新自然說」によつて陶淵明の自然の含意を概括した^⑳。またさらに陶淵明を「中

古時代の大思想家」の位置にまで引き上げ、その思想の屬性は「外は儒にして内は道」であり、その成果は「千年の後に道教が禪宗の學説を採り入れてその教義を改良した」と、かなり多くの面において近似する」としている。これに呼應するごとく、日本の思想家である福永光司氏も陶淵明を魏晉時代の重要な思想家と位置づけ、なおかつ陶淵明が當時自ら體悟した傳統的中國思想からの佛教の義理に對する批判が、中國傳統思想の佛教に對する主體性の確保を促したと指摘している。^⑭ 兩學者の論述はなお細密な推論を俟つものの、いずれも當時の哲學思想が相互に浸透しあっていた事實、そして外來思想が本土の理論に頼らねばならなかったことを示している。^⑮ 陶淵明の屬した時代は哲學の論辯が空前に激烈な時期であるから、その思想も複雑多元の感觸を與えるものとなる。われわれは陶淵明の排佛の立場を確定することはできるが、他者の視線としての佛教があつたからこそ、その自己の文化に對する反芻と再創造がなされたのであり、さらにこの反芻と創造が佛教に相當の衝擊を與えたということも否定できない。彼自身の

人境の自然（蔡）

思想の屬性が畢竟道家であるのか儒家であるのかという判定については、昔から異なる意見があり、陳寅恪氏の「外は儒にして内は道」の説によつてすでにその兩者を兼ね合わせる性質が指摘されているが、ただその外と内というものをいかにして位置づけるべきかという點でなお難しさがある。したがつて、思想の屬性を區分することは本稿の主たる目的ではなく、陶淵明における自然の新意が、魏晉における自然というテーマの完うでできなかった使命を引き継ぎ、自然を新たに「人境」の中に位置づけていった輪郭を描き出すことを望んでいる。陶淵明が「人境」という一語彙に賦與した内容には草分けとしての意義があり、^⑯ 「玄境」、「仙境」と對立する。「佛境」も「人間」、「世間」と對照をなすが、「人境」は人間にとつて最も體現できる可能性の高い自然の領域である。本稿は思想史と文學史の二重の背景から、「人境の自然」のもつ重要な文化的意義を示そうとするものである。

二 自然と人境

魏晉の士人は老莊思想を主軸とし、各種の理論的探究、身心による體驗を通して、制限を超越して自然を獲得できる可能性を探った。一方では宇宙を氣と捉え、主體を虚と捉えることから人間と世界とが合一できる理論を構築した。また他方では否定と對立の角度から人間の社會性を取り扱い、人間の世を遠ざけあるいは超越することを基本的制限規範とし、無限後退の方法で「人間性」の問題を處理し、人間の秩序の徹底的否定という極致に至った。玄境、仙境といった「非人間」的世界をしてすべて「自然」の理想の境地たらしめたのである。自然への追求が理論面から身體による實踐へと日ごとに轉回してゆくにしたがい、山水の世界は人世から遠ざかり、しかも玄境、仙境よりも觸れられ感じられる實在性を得、主たる演習のための領域となった^②。また境地の義の自然と事物論の義の自然とを相互に交わらせ、體驗の面においてしだいに人間と山水とのつながりを擴げていった。したがって、魏晉時代は多元的展開の

最中にあり、哲理の深化においても、藝術的美感の發見においても極めて創造性を有していた。しかし、個人としての存在状態と實踐においては、眞に自然を獲得しえた典型と呼べるものはまずない。王弼、郭象の理論と實踐の大きな落差は實に取り繕いがたい。自然を宗とすること最も激しい嵇康は、名教に反した罪で誅せられ、その行いは實感的であるとはいえ、生を保ち性を遂げたとははいえず、嚴格にいえば自然の實踐においてなお不滿が残る。對蹠的に、司馬氏に對し巧みに調子を合わせ「虚與委蛇」、放蕩の限りを盡くし禮に違つた阮籍の態度は、辛うじて命を長らえる結果となり、いささか自然な生を保つことができた。しかし、抑壓と恐怖がもたらす内外の衝突は、やはり自然の完璧な典型とはなりがたい。

このうち最も重要な矛盾は、老莊の自然思想が人間の世を遠ざけることを基底とし、正面から自然と人間の相克を處理しようとせず、人間の「世界内存在（在生存有）^②」としての本質に明らかに悖ることにあるのかもしれない。これは常にこの時代の自然を主張する者にとつて解のない難題

であり、嵇・阮を例に取るならば、彼らの一見極端に見える言論と舉止の背後には、倫理の眞諦への探究と渴望が絶えず存在し、二人のわが子への訓示教誨からも、「詠懷詩」の中にしばしば見られる孔子に對する尊崇からも、眞の秩序への渴望が透いて見える。しかし一方で、身心を山水に投射する謝靈運はやはり若年にして早夭、非命のうちに死することを免れなかった。その山水の遊には孤獨感が終始影のごとくつきまとい、「索居して永久なり易く、群を離れては心を處き難」〔索居易永久、離群難處心〕（譯者註：謝靈運「登池上樓詩」）い窮境を憚りなく吐露し、「人間は社會的動物である」ことをも立證した。そして自らを自らの族類に向けて投射し、人間と相互理解、調和共存の關係を築いた點で、明らかに人性の構造の中に内在している。孔子は「鳥獸は與に群を同じうすべからず、吾斯の人の徒と與にするに非ずして誰と與にせん」と言い、人間の「人間性」が打ち消すことのできないものであり、「人間の自然」がもし眞の存在のしかたであるならば、「人間の性」の問題に向き合わなければならぬことをまさに示し

人境の自然（蔡）

ている。人間は「世界内存在」であり、人間相互の「關係性」は人間が世に存在するための基本構造である。これら人性の本質的構造に内在する側面を打ち消すならば、われわれはいかにして人間の自然を語ればよいのか。そして人間の自然が實踐不可能であるならば、自然を語ることの意義はどこにあるのか。論者はみな魏晉時代を「人間の自覺」の時代であると言うが、天地人の構造も魏晉において最も好んで援引される枠組みであり、境地の義の自然であれ事物論の義の自然であれ、人間の自然への覺知と人間への覺知は相互に關連し同時に生起したものである。

「人間」、「世間」に對し否定的な態度をとることは、『莊子』人間世においてつとに基を定められる。郭象はその主旨をこのように釋した。「人間とともに集團をなせば、人間から離れることはできない。しかし、人間の變化は、世ごとに時宜を異にするから、無心で己の力を持たない者だけが、變化に對應することができその累を蒙らない（與人羣者、不得離人。然人間之變故、世世異宜、唯無心而不自用者、爲能隨變所適而不荷其累也）」（一二二頁）。「人間とともに集團

をなせば、人間から離れることはできない」の語が説明するのはまさに人間の「人間性」であり、「世ごとに時宜を異にする」とは時間の流程を言うものだが、『莊子』人間世の例に照らせば、政治を主軸とし、君臣關係を主體とする世を指している。したがって、魏晉における「人間」、「世間」の語の使用はおしなべてみな汚れた政治環境と関わっており、「名教」を主張すれば、「名を以て教へと爲す」價值論理が政治による風潮操作を一層際立たせ、さらには政治主導の「人間の世」が形づくられた。「名を以て教へと爲す」という考え方そのものは統治階級の立場から出た制度であるから、人爲的造作に出るばかりでなく、同時に絶えず政治化され道具化される。後漢以降には察舉制度が行われ、「名」を人間の政治社會面における依據すべき記號としたため、偽を作し眞を失うことは免れがたく、甚だしくは矯飾を重ね硬直に陥りさえした。したがって、王弼が「名教は自然より出る」と語る時は、一方で「官長をはじめに制定したのは、名分を立てて尊卑を定めなければならぬからで、それゆえはじめに名があるのである

〔始制官長、不可不立名分以定尊卑、故始制有名也〕と肯定し、他方ではそれ以降の「名にばかり頼つて事物を規定する〔任名以號物〕」動きを注意深く警戒する。²⁴これは實際「名教は自然より出る」という原則を規制し、上に立つ者が「無爲」でないかぎり自然を保障することができない。しかし、人類の歴史に鑑みれば、「史徴とするに足らざる」太古の社會を除けばそのような「無爲」の統治階級は決して存在しないと思われ、さらにいえば文明の進む方向は墮落の連續である。²⁵そして、「名教」そのものが「官長君臣の義を以て教へと爲す」というのが世に出て仕官を求める者の遵守すべき規範なのであり、その發想そのものが「自然」の精神に違っている。よって、魏晉時代に『老子』の「無爲」思想の擴大を通して相應する「無君」思想が出現したことは、政治體制全體に對する反動と見ることができ。換言すれば、倫理における「君臣」の序には構造上の制限が介在し、そこで名教と自然とが大いにしのぎを削った。當時各種の隱逸が盛行した重要な原因はここにあり、『桃花源記』が理想の青寫眞として君臣のない「共同體」

世界を開陳しなければならなかった理由もここにある。そこには「人間」^{じんかん}の汚濁の原因と改變の可能性が隠されている。

陶淵明は魏晉の名士が完全には展開しきらなかった「自然の境地」を受け繼ぐうえで、まず前代にすでに明示された君臣關係と政治體制に對し徹底した反省を加えねばならなかった。前期において十分に展開できなかった倫理面も、佛教の精深新奇な義理の衝撃の下にますます重要さを増し、いかにして「そのもの自身から發する」倫理を體現し、そのうえで人間相互の秩序を再構成し、調和のとれた人間集團のつながりを形づくるのかという點が、眼前の倫理問題に對する全般的な反省の核心となった。一種の生存を伴う實踐として、隱逸そのものが倫理上の重大な選擇だったのである。出仕は君臣關係を核心とし、複雑な人的ネットワークを作り出す。強權專制の政治體制において、君臣上下の權力構造は乗り越えあるいは改變することのできないものである。君臣の間が平等たりえない以上、士人が君臣關係において自然に合致する個體としての自由を獲得する

人境の自然(蔡)

ことは難しく、まして倫理が秩序を失った亂世に身を置けば、なおのこと士人は生を憂える嗟歎のみならず、ねじ曲げられ本眞を失う危機にもさらされるであらう。魏晉時代には、多くの名士がそろって名教と自然の結合を企圖しているものの、實際には名教に少しでも妥協すれば「自然」を兼ねることができない^⑦。隱逸は現實政治に對する否定ないし拋棄であり、同時に個體と集團のつながりとの選擇でもある。したがって、仕官の束縛を受けず、隱逸によって自然な本性を保つことが、元來士人の「養眞」の道であつた。

もし君主政體の下、個體の自由が仕隱の選擇によつて保障できるのであれば、陶淵明が生きた東晉宋初には、隱逸形態の多元化にしたがい、士人が選擇のための比較的大きな空間を得たものと思われる。しかし、隱逸形態の多元化は必ず妥協のやむなきに終り、それによつてもたらされる價値の混亂は問題としてさらに深刻で、ましてや政治構造の制限は妨害の作用をも現すであらう。したがって、人間^{じんかん}の「人間性」に對する自覺が少しでもあるならば、現實政

治の進むべき方向を探究しなければならぬ。なぜならば、「人間」は倫理實踐の場であり、隱逸を選択したとしても、個人としての道德を成し遂げねばならないからである。消極的な面からいえば、汚濁を遠ざけ潔白を保つことであり、積極的な面からいえば、社會の良知として郷里において俗を敦くし、さらに歩を進めて集團の共通意識を凝聚することであり、あるいはまた社會を改變し、統治階級を搖り動かすエネルギーをも内包しうるであろう。陶淵明の眼前にあったのはすでに「名教」によつて變質した倫理道德であるから、そのような道德は「そのもの自身から發する」自然の本質と潜在的動力を失つており、いかにして失われた本質と動力を取り戻すが、おのずから主要な課題となる。溯れば、自然派名士である嵇・阮二家の名教に對する反動は主として反禮法として顯現した。彼らが自然の至境において舉止したかといえばなお一定の距離があるが、奇妙なことにその結果はかえつて後世の極めて高い道德的評價を獲得し、「大德は閑を踰えず、小德は出入して可なり」（譯者註：『論語』子張の語）に付せられる註釋となつた。

これは、「そのもの自身から發する」自然から出發してこそ、眞の道德を實踐できる可能性があるということを意味するであろう。比べ合わせてみるに、名教の中におかれた人間の、統治階級によつて設定され禮法形式に制限されたやり方は、自然に違ふのみならず、結局のところ道德倫理からしだいに遠ざかうとしてしまう。この角度から見れば、魏晉の名士の禮法に違ふ振る舞いは、道德は「そのもの自身から發」しなければならず、倫理は自然に根ざすということにあたかも最良の説明を與え、政治構造による制限は自然を實踐するうえで最大の障礙物になることをも暴露している。よつて、「樸に返り眞に歸る〔返樸歸眞〕」ことが陶淵明の自然への再歸において最も重要な路程となる。その青寫眞は上古の眞淳の世にあり、「其の本に反り〔反其本〕」、「其の初に復る〔復其初〕」道德倫理に身を寄せ、隱逸の生活世界——すなわち田園においてそれを體現する。田園における隱居は君臣の序を排除したためにかえつて何もかも揃い、人間相互の美にして善なる本性は政治や世間の混亂によつて目減りすることもない。「人間」は「自然

への再歸」を経て、居住し休息することのできる「人境」となるのである。

「人境」を「人間」^{じんかん}、「世間」から引き上げ、さらに境地としての意味合いを賦與したことは、陶淵明の挙げた一大成果と呼ぶに堪える。陶淵明は古來の隱者の世を避く〔避世〕、世を辭す〔辭世〕、世を遺る〔遺世〕等の語彙を繼承し、文集中において「世」、「人間」^{じんかん}はしばしば否定的な意味をもつ。たとえば「世路多端にして、皆な我を異と爲す」〔世路多端、皆爲我異〕（譯者註：四三四頁「讀史述」第九章「張長公」）、「衡門の下に寢跡し、邀かに世と相絶つ」〔寢跡衡門下、邀與世相絶〕（譯者註：一八四頁「癸卯歲十二月中作與從弟敬遠」）、「心は得失を遺れ、情は世に依らず」〔心遺得失情不依世〕（譯者註：四五六頁「祭從弟敬遠文」）の例からはその價值傾向が見て取れる。そして、陶淵明の世情に對する最も概括的な視點は「世を擧げて眞に復ること少なし」〔舉世少復眞〕（譯者註：二四八頁「飲酒」第二十首）および「眞風逝くを告げしより、大僞斯に興る」〔自眞風告逝、大僞斯興〕（譯者註：三六五頁「感士不遇賦」序）である。これに

人境の自然（蔡）

伴つて生ずるのが「我が能わざるを顧み、高く人間に謝す」〔顧我不能、高謝人間〕（譯者註：四三六頁「扇上畫贊」）、「靜かに園林の好きを念へば、人間良に辭すべし」〔靜念園林好人間良可辭〕（譯者註：一六九頁「庚子歲五月中從都還阻風於規林」第二首）であり、「人間」はしばしば「世間」と同一である。これと對立するのが「田園」であり、「世間」「人間」と區別される境地として、陶淵明は意識的に區隔したと思われる。彼は從軍詩において「我斯の境を踐まざるに、歲月好だ已に積む」〔我不踐斯境、歲月好已積〕、「園田は日びに夢想す、安んぞ久しく離析するを得ん」〔園田日夢想、安得久離析〕^②と言ひ、前後あい呼應して懷歸の情を表現する。「斯の境」とはすなわち「園田」であり、さらに具體的にいへば、「廬を結びて人境に在り、而も馬車の喧しき無」〔結廬在人境、而無馬車喧〕（譯者註：「飲酒」第五首）き「人境」である。ならば、桃源の人の語「自ら云えらく、先世秦時の亂を避け、妻子邑人を率い、此の絕境に來る」〔自云先世避秦時亂、率妻子邑人、來此絕境〕、「問う、今は是れ何の世ぞと、乃ち漢有るを知らず、魏晉

に論無し「問今是何世、乃不知有漢、無論魏晉」(譯者註：四〇二頁「桃花源記」)は、まさに陶淵明の説明する「絕世」の「人境」である。陶集の「人間」と「人境」とを區隔する用法、そして「人境」、「斯の境」、「絕境」がいずれも具體的な田園と互文をなすことからすれば、陶淵明が「田園」によって「人境」を表し、「人境」を利用して「人間」を再定義したことは、はつきりと跡のたどれる事實である。

「境」の字は先秦の典籍においても決して珍しくなく、多く土地の境界を指し、また心理的認知の限界を指すこともある。しかし、廣汎に使用されるのは六朝の玄學隆盛の時期とみられ、佛教による使用が特に多い。「絕境」の語は佛・道の文獻にも見え、しばしば思想ないし精神が體得する最高の次元を指す。佛教では佛法が明らかにする眞實の本質を指す「眞境」も好んで用いられる。具體的な土地であれ精神の體悟であれ、「境」そのものに區隔化の作用があるため、六朝の文人は「境」によって實際の情景から心的境地に至るまで種々の次元を表現した。陶淵明の

言「客有り常に同じく止まるも、趣舍邈かに境を異にす」〔有客常同止、趣舍邈異境〕(譯者註：二二六頁「飲酒」第十三首)も類似する用法である。陶淵明による「人境」の語の創造と意味賦與は、實際多面的な區隔と對照を含んでおり、さらにいえば陶淵明が自然を實現するための場でもある。陶淵明は「桃花源」を「絕境」と呼ぶが、これが佛・道の至境と對比をなさないと考えにくい。最も著名な「飲酒」第五首は「廬を結びて人境に在り、而も馬車の喧しき無し」に始まって「此の中に眞意有り、辨ぜんと欲して已に言を忘る」〔此中有眞意、欲辨已忘言〕(二二九頁)に終り、やはり佛法の「眞境」を連想させる。陶淵明が指點する「眞意」とは、「人境」において體現されるものであり、佛法から遠いのみならず、道家の情味とも區別される。陶淵明の眞とは人性の眞であり、具體的には田園の人境において實現される。すなわち、心と境が相互に融合包含し一體となつて延びひろがり、身心を預けられる悠遠な存在環境を構築する。「眞」は世界と自己の交通の基なのである。人間は萬物の中に存在するだけでなく人境の中にも存在す

るのであつて、そこには生身の肉體に即し「即身」、現に存在する事物に即し「即物」、時機にすかさず反應する「及時」という相即の理が潜在されている。それは身體という主體が思索を経ず直ちに取る方向であり、直感に近似する。綜合すれば、自然と人間が對立する六朝において、陶淵明は新たに「人境」を用いてそこに自然を定立させたのである。

三 山水と田園

魏晉時代の政治環境は險惡であり、文人名士たちは次々に己が身を險惡な現實世界から引き抜いて理想的な自然の境地に投じた。郭璞の作品を典型とする遊仙詩は幻の仙境から山水に向けて展開し、かたや王羲之の蘭亭詩を主體とする玄言山水は發展して謝靈運に至り山水詩人の宗となるが、いずれにせよ追求されるのは身心の自然な意向であり、最終的な方向としてはいずれも山水を安住の場とする。「山水」は魏晉文人集團による重大發見なのである。「自然」な身心の境地とは、感知主體と世界との相互關係に根

人境の自然（蔡）

ざすもので、この境地の悟得と體現は往々にして具體的な自然環境と密接に關連する。六朝はさらにいえば理論的辨析から生活體驗に進展する肝要な時期であり、山水の深遠幽玄なる物象はまさに文人が自然の境地を體悟するうえで最も重要な空氣であつた。あるいは自然の物象と自然の境地との依存關係こそ、まさしくその二重の語義が終始分解したい根本原因であるのかもしれない。したがって、事物論の義の自然が指し示すのは往々にして大自然としての山水であり、山水は俗世から遠く離れ、遊賞しまた道を體現することのできる性質から、おのずからこの時期の隱逸の主たる舞臺になつた。

中國の隱逸史を俯瞰するに、早期の隱逸は政治體制からの逃避、清貧守節を基調とし、さらに自己の價值觀に安んじ、世俗を超越する生活方式を採り入れた。晉室の南渡より以後、隱逸の型態と舞臺にはかなり大きな變化があり、仕官と隱逸との境界が混淆して辨じがなくなり、朝隱、市隱、通隱する者が至るところに現れたのみならず、仕と隱の身分もまた隨時に轉換することが可能となつた。隱逸の

意義は先秦から發展して東晉に至り、反禮制を根幹とするものから自適自得の追求を目的とするものへと轉換したものである。階級利益と結びついた後には、この自適自得の隱逸形態は避世を必須としない逸民、清貧を固守しない隱者となり、心と跡とが相互に妨げないことを強調するがゆえに、同時に官位や富をも保有することができるようになった³⁵。長い時を経て、隱逸に存した政治への抗拒の意識は日ごとに薄らぎ、隱者の倚つて立つべき原則は日増しに曖昧になり、隱逸の舞臺は山林でも田園でも、そして市朝でも構わなくなる。山林の隱が蔚然として一世を風靡したことは、隱逸の觀念の改變と自然追求の志向とが相互に結びついた結果なのである。

魏晉の文人が「山林」を選択したのに對し、陶淵明が「田園」を隱逸と自然體現の場としたことは、普通と異なる選擇といわざるをえない。先秦より魏晉に至るまで、史傳に記される逸民隱者の選擇しうる生存の場には元來多様な型態があり、「古^{いにしへ}は巢居穴處するを巖棲^いと曰い、棟宇して山に居るを山居と曰い、林野に在るを丘園と曰い、郊

郭に在るを城傍と曰う³⁶」とその大概を要することができよう。このほかに江海に浮かび漁釣に身をやつす者もある。

しかし、基本的にはやはり深山、田園が主たる舞臺であつて、ある者は「穴を鑿つて居と爲し」、またある者は「終る所を知らず」、生活の資は「藥を采つて自ら業とす」というのは深山に隱れた者に限られる。一方、丘園に隱れた者は「茅屋蓬戸」に「耕織を業と爲す」というのが最もよく見られる記載である。³⁷しかしながら、文體の制限を受けるため、いかなる型態の隱逸であれ、史傳は生活の描寫を展開することができない。再び文學作品の表現から見ると、一貫して隱逸者には「歸田」の説があるが、詩文賦篇に表れるものは多く想像と擬制に出、これを仕官の領域と相對する樂園と見なしており、實際美化のあまり眞を失う嫌いがある。陶淵明以前に眞に田園生活を手本とした者は殊に少ない。³⁸これに對して、晉以降には佛・道の修行を結びつけた山林の隱が日ごとに増加し、士人が次々に道を體現するための領域として山水を選ぶにしたがい、「歸山」が「歸田」に代つて隱逸の表徴となつたが、遊賞を主

調とする山水の作が大いに増えるにしたがい、山林における遊賞と隱遁の性質も區隔されないわけにはいなくなつた。^{②④} 嚴酷な門閥による階級と世俗の風尚において、士人が自ら農事に携わることは常理に反した選擇とならざるをえない。しかし陶淵明にとって、隱逸は價值の歸趨であり、生存空間の選擇は本眞のままあるがまま〔任眞自然〕の生活が實踐できることを必須條件とするのである。

魏晉から晉宋にかけて、山水世界の開拓に比して、田園は隱逸あるいは自然體現の場として相對的に寂しく思える。ひいてはもしも陶淵明がいなかったならば、中國の田園詩の傳統が形成されたかどうか、あるいは形成されるのがどれほど遅れたか、想像に難い。田園がこの時期の士人に青眼視されなかつた原因は、士人の身分や志業との不釣り合い以外に、田園が實際「そのもの自身から發する」、「おのずからそうである」という基準に合わないという點にもある。「田園」は人爲の介入を許し、甚だしくはその中において秩序を構築する二次的な「自然」でしかありえないため、^{②⑤} 玄學の解義系統においては、「道を體する」場となり

にくいのである。しかし角度を換えて見れば、市朝に對して田園は、あるいは山林の縁邊に位置し、あるいは山林に圍まれ、一個の流動變化する天地の間に同居しつつ、自在に山水のなかに進出することも、また人間が居住し休息する「場所」を具有することもでき、^{②⑥} そのなかに人間の自然な本質、たとえば勞働、群居ないし倫理を保有している。離群索居し、一時的にしか保てず、生活に適しない山水の遊の存在環境をかなりの程度まで解決したのである。田園の日常生活は、理論化・抽象化・非人間化された自然となり、人間が自然において顯現する相互融合の秩序を備えるのである。

まさに老莊思想が提起するごとく、人間は常に世俗に異化されぬよう戒め慎み、自己の本眞を保持せねばならないが、人間の人間性^{じんかん}もまた人性の構造に内在するものであり、人間の自然な本性から消し去ることはできない。したがって、世俗の束縛を解く必要があると同時に、人間と共に生きるつながりの中に立ち戻らねばならない。そのような場が、陶淵明にあつては田園であり、「歸園田居」五首はま

さしく田園を領域として新たな空間と秩序を構築するもので、「復た自然に返るを得たり」もこれによって實現する。この五首の詩には「虛室」の語が二度現れるが、その出典は『莊子』人間世である。それは具體的な空間語彙ではあるものの、『莊子』においては同時に心をも指している。陶淵明はこれによって、虚にして靈妙なる心をも包含する「人境」を現出させた。換言すれば、人間の「自然への再歸」という涵養を通して、「人間」が「人境」に高められたのである。

山水に對して、田園はその中で人間が居住し休息することのできる場所として、主に人間がそこで勞働に従事する形に表され、このような點で山水における遊賞や安逸とははっきりと異なる。萬物の中で人間だけが勞働を解し、勞働は人間に具體的な存在感をもたらし、存在の限界を體察することを可能にし、勞働を通してつながりや價值もたらされる。「人生 道有るに歸し、衣食 固より其の端なり。孰か是れ都て營まず、而して以て自ら安んずるを求めん」(「人生歸有道、衣食固其端。孰是都不營、而以求自安」)(二〇五

頁、譯者註：「庚戌歲九月中於西田穫早稻」と、勞働が生活を営むための基礎であることを確認し、「晨に興きて荒穢を理め、月を帶び鋤を荷いて歸る。道狹くして草木長く、夕露 我が衣を霑す」(「晨興理荒穢、帶月荷鋤歸。道狹草木長、夕露霑我衣」)(譯者註：七九頁、「歸園田居」第三首)、「晨に出でて微勤を肆し、日入れば耒を負いて還る。山中霜露饒かにして、風氣も亦た先んじて寒し」(「晨出肆微勤、日入負耒還。山中饒霜露、風氣亦先寒」)(二〇五頁)と、勞働によって毎日の存在が開かれ、また天地の息吹に對する鋭敏な感知を得、「四體 誠に乃ち疲れ、庶わくは異患の干す無からんことを」(「四體誠乃疲、庶無異患干」)(二〇五頁)、「衣食當に須らく紀むべし、力耕は吾を欺かず」(「衣食當須紀、力耕不吾欺」)(二一四頁、譯者註：「移居」第二首)と、陶淵明は勞働の肉體感覺を経て躬耕の切實さ、着實さを體察し、人間と天地とのつながりも無事息災の願いに集約される。「身を傾けて一飽を營めせば、少許にして便ち餘り有りけん」(「傾身營一飽、少許便有餘」)(二三二頁、譯者註：「飲酒」第十首)、「己を營むに良に極有り、足るに過ぐるは飲

む所に非ず〔營己良有極、過足非所欽〕（二二七—二二八頁、譯者註：「和郭主簿」第一首）と、勞働により生活を營むことを通して、肉體の極限體驗において生の要求する物量が最も精確になる。陶淵明は自ら生活をやりくりするなかで「生生の資とする所〔生生所資〕」（譯者註：三九〇頁「歸去來兮辭」序）の實狀に直面し、物質的要求の具體化に促される形で、貧しきに安んじ固より窮する價値を磨き鍛えあげたのである。

勞働を解するのが人類だけである以上、農耕こそ人類という集團が天地の間において構築した秩序であり獨自の韻律であつて、この秩序と韻律は人爲的な規範ではなく、人間と天地との共振和合である。陶詩における勞働はいつも「相命じて農耕に肆め、日入れば憩う所に従い〔相命肆農耕、日入從所憩〕」（譯者註：四〇三頁「桃花源詩」）、「日入れば相與に歸り、壺漿もて近鄰を勞う〔日入相與歸、壺漿勞近鄰〕」（譯者註：一八一頁「癸卯歲始春懷古田舍」第二首）集團活動として立ち現れる。陶淵明が山澤を捨てて田園に就いたことは、家族に對する責任に發するばかりでなく、「郷

村共同體」の集團を構築することでもあつた。陶淵明は專制的な帝王の統治と複雑な社會ネットワークを共同體の構造に取り替え、下降し秩序を失つた時代のために、新たに「人間性」の肯定的な價値、集團が共に生きる可能な形を取り戻し、最終的には桃花源のごとき「人境」にまで方向づけたのである。

陶淵明にとって、「人境の自然」とは田園において具現するものであつた。田園生活は大地を安定した居所とし、耕作を経て生が大地に寄り添うリズムを體察し、家宅、庭園から農地、聚落、さらには附近の林野に至るまで、四季に應じた農作業、鄰里相互の素朴な働きかけにおいて、意義の凝聚を形づくってゆく。田園は避世隱逸の空間であるのみならず、人間相互、また人間と萬物とが共存できる生の安住の地でもある。この場を起點に、人間は群居の本性を満たすことができ、またその集團は擾亂歪曲を蒙らない自然の狀態に存在することができる。田園という自然の狀態は元來山林であるかもしれないが、人類が肉體勞働によつて具現した化育の自然である點で異なり、その中の人

文秩序は人間と天地との依存關係において構築されるものである。陶淵明の作品における時節を記した題名や時季に應じた耕作の描寫はいずれも、農耕生活の韻律が天地との共振和鳴であり、人間が自然において持續できる可能な形であつて、人間相互、また人間と自然との二重の安住を具現していることをわれわれに直視させる。この生存型態は、世人の選擇肢として魏晉時代には手を染める者が少なかったが、田園は確かに中國農業文明共通の歴史と風土に基を定め、自然、文化と主體のつながりを示している。

したがつて、陶淵明における自然の理想型は、獨我式の「無何有の郷に遊ぶ」(譯者註：『莊子』逍遙遊の語「无何有之郷」に基づく)ではなく、共同體形式の桃花源であつて、彼は「歸去來兮辭」、「歸園田居」、「桃花源記」の田園三部曲により、母型に象つたはじめての塑造として田園を完成した。それは彼が實體験と實作からしだいに摺んだ理想社會の可能な雛型である。^③「勸農」が四言の詩體により醸し出す典雅の風格は、さながら一篇のうちに民族文化が風土と密着してきた歴史を敘述し、農に由り樸に返る理想を潜

在するようである。^④桃花源の理想に含まれる要素はかなり多元的であり、一方では魏晉時代の無君思想を結びつけ、當時の重稅苛役の社會への批判を含みもち、他方ではまた上古の理想社會の原型をも混じあわせる。そのうちの無君思想はその實道家の無爲思想の延長であり、自然と表裏一體の關係といえる。しかし、仔細に考究を深めれば、陶淵明の本意は、人民が政治に亂されず、人々が皆その性情に順い適う生き方をし、自然が體現される調和のとれた社會である。文明未開の世界でもなければ、文明の腐敗した世界でもなく、文明の初期段階にあり、人性は素朴にして眞淳で、一切を自然に委ねた世界である。したがつて、道家の自由自適、儒家の倫理秩序の兩方の性質を同時に備え、桃花源中の人々の氣持ちは親密かつ純粹であり、對内對外を問わず積極的な相互關係と默認一致の態度を持ちあわせる。それは生命力に溢れ渾然融和した總體であり、このような共同體生活が、自然な狀態における完全な調和統一を可能にするのである。^⑤

陶淵明の構築した「桃花源」は人々が共通して憧れる理

想の境地であるが、その形式は架空の捏造ではない。後漢から魏晉にかけての長い動亂を原因として、人民は流浪して民間聚落に大きな改變が生じた。漢代の「里」に對して「村」は新興の聚落形式である。漢代の郷里は血縁關係を原理として構成される社會であつたが、魏晉の「村塢」は、社會の解體によつて發生した流民や難民、この種のグループによつて、あるいはこの種のグループがさらに親族を中心に集まつて形成された。このような民間の結集、自力救済の共同體形式によつて得られた自給自足そして自己防衛の機能は、亂世の人々にとつて最後のよすがとなつた。血縁關係にもはや共同意識を凝聚する力はなく、これに取つて代わつたのは、グループ内の人間が共同で理想の秩序を維持するという前提の下におのずと形づくられた道德規範であつた。陶淵明は代々柴桑に住まいし、彼の歸田はすなわち歸郷であつて、なお宗族の聚落を離れていないように見えるが、「曖曖たり遠人の村、依依たり墟里の烟」(曖曖遠人村、依依墟里烟) (譯者註・七三頁「歸園田居」(第一首)に見られる遠近の村里の對照や、「移居」詩における「南

村」の村人に對する尋常ならざる推賞贊美、そして「桃花源記」における「村人」云々、いずれを見ても當時ある種の村落實體が確かに存在したことを排除できない。共同體こそまさに陶淵明が「桃花源」を構想するうえでの藍本だつたのである。「桃花源記」の末尾に「欣然として往かんことを規るも、未だ果さず、尋いで病み終る」(欣然規往、未果、尋病終)とある南陽の劉子驥は、史傳によれば「衣食の有無は常に村人と共にす。己の匱乏するに値りては、村人も亦た之の如し。甚だ厚く、郷閭の安んずる所と爲る」(衣食有無常與村人共。値已匱乏、村人亦如之。甚厚、爲郷閭所安)④⑤という近似した生活を送っている。「桃花源記」は「晉の太元中」に始まり「南陽の劉子驥」に終るが、これらは陶淵明自身が共有した年代と人物であり、「桃花源」はユートピアでないのみならず、ともすれば陶淵明が篡奪戰亂の絶えない現世、テロルの歴史に身を置きながら、農村共同體において實體驗した美にして善なる人性であるのかもしれない。

しかしながら、「人間」にこのような共存共認の形式が

あるにしても、やはり詩人によって開かれ「人境」にまで高められ、理想型としての意義が與えられることを必要とする。陶淵明の詩文には上古の社會を追懷する多くの篇章があり、「一に自然に任せ」た「華胥國」によってほば代表される。桃花源はこれらの社會と多くの點において本質的に類似し、陶淵明が上古の社會をモデルとした理由はまさしく、はるか古の時代しか人民を亂さず傷つけない政治環境を擁しえないからである。それは人民が君主あるいは政府の存在を感知することのない世界であり、すなわち唐堯の世の鑿壤老人の言うところの「吾日出でて作ち、日入りて息み、井を鑿ちて飲み、田を耕して食う、堯何等の力ぞ」「吾日出而作、日入而息、鑿井而飲、耕田而食、堯何等力」である。陶淵明は桃花源をあたかも君主のいないかのような國として構築し、それはまさしく堯舜以降の君主集權制度が人性に損傷を及ぼしたことに對する最も沈痛な批判である。しかしながら、君臣倫理に對して悲觀を抱いているとはいえ、陶淵明は明らかになお人間のおのずから善に向かう本性を深く信じ、人間の倫理が樸に返り眞に歸

ることを期待しており、それゆえ道家の「返樸歸眞」と儒家の「人文化成」の精神を融合し、桃花源の理想を織り上げたのである。桃花源の境地はきわめて質朴な風土と最も眞淳な倫理を具有するが、外人が「向に誌す所を尋ぬるも、遂に迷いて復た路を得ず」「尋向所誌、遂迷不復得路」に終った世界でもある。桃花源が承認されえない理想の世界であるゆえんは、その中の境地が客觀的な存在でなく人間によって體現されるものであり、なおかつ一定の集團の中にあることによる。人間の舉止がどのようであれば適合するのか、それはその狀況全體によって共同で決定されるものであり、人々が皆自然に再歸する意向を持たねばならず、さもなくば桃花源に近づくことはできない。「廬を結びて人境に在」る限りにおいてのみ、桃花源は生の最も自然な、最も眞淳な、そして最も根源的な象徴となりうるのである。

四 任化と知命

自然と人間の衝突であれ、山水と田園の對照であれ、いずれも魏晉から晉宋にかけて、生存空間の視點から自然と

いうテーマを明らかにした側面であるが、生存そのものには時間軸も含まれる。「天地の命を賦するや、生あれば必ず死有り」(譯者註：四四一頁「與子儼等疏」)、人間は結局自然な生の限界に行きあたる定めである。死の到來は、人間がこの世に生存すれば享受できるあらゆる可能性を失うことを意味し、人間にとって最も超越したい恐怖と苦痛をもたらし、生から死への連関は、深くかつ遍くわれわれの實感を規定する。死と向き合うことは、まさに生の本質を體察することなのである。いかにして生死を觀照し恐怖と苦痛を超越するか、それは人類の永遠のテーマである。魏晉時代の特殊な政治情勢、社會背景は生死というテーマに空前の突出をもたらし、玄學の隆盛は理論をますます深化させ、佛教義理の視點も加わって、様々な死生觀が強いられ、たように残らず出現し、抵抗と融合との綱引きの中で生死について未曾有の議論が行われた。大體において言えば、魏晉時代の死生觀には、必ず道か釋のいずれかに歸する空氣が瀰漫しており、陶淵明の生死への智慮も、實際時代の潮流に大きく影響され、「自然」の概念で統括している。

人境の自然(蔡)

「形影神」詩の序言は、まずその論を提起する動機を「貴賤賢愚、營營として以て生を惜しまざる莫く、斯に基だ惑う〔貴賤賢愚、莫不營營以惜生、斯甚惑焉〕」と説明し、その理路として「故に極めて形影の苦を陳べ、神の自然を辨じて以て之を釋くを言う〔故極陳形影之苦、言神辨自然以釋之〕^④」といい、形影と神との構造關係において、「自然の理」によって自然に合致する死生觀を論析している。

多くの對話關係の中でも、とりわけ「形影神」詩には廬山の慧遠僧團との論辯が現れている。高僧である慧遠は廬山において衆を率いて道を行い、四方の名士がその氣風を望み見て遠方より集った。これは當時の文化界の盛事であり、これにより廬山は中國南方における佛教の中心となったが、廬山はまた陶淵明の隱居とも咫尺の間にあった。陶淵明とともに「潯陽の三隱」と並稱された周續之、劉遺民はいずれも慧遠に隨つて廬山に修行した信徒であり、陶淵明と劉遺民との交情はすこぶる深厚であった。「山澤久しく招かれ、胡事^{なごこと}ぞ乃ち躊躇する。直だ親舊の故の爲に、未だ素居を言うに忍びず〔山澤久見招、胡事乃躊躇。直爲親舊故、

未忍言素居」^⑭とは、陶淵明が劉遺民とともに廬山に赴いて修行することをやんわりと斷つた詩である。慧遠僧團は元興元年（四〇二）に周續之、劉遺民、宗炳ら百餘人を集め、精舎無量壽像の前に齋戒して誓いを立て、ともに死後西方淨土に往生することを期した。劉遺民はその時の立誓文の起草者である。陶淵明はこのような文化の空氣の中に身を置いていたのであり、その衝擊の大きさは想像に難いが、しかし陶淵明は孤軍の力を奮つてこのような文化の波に抗つた。西方淨土という異域の理想と中土の人々の思惟は本來かなり相容れないのだが、時はあたかも亂世、心のよりどころを求める人民の要求はきわめて切迫しており、次々に淨土世界に歸向していった。が、淨土世界觀を支えるのは、本土と遠く異なる佛教の死生觀である。陶淵明が「神釋」を通じて提示した「大化の中に縦浪し、喜ばず亦た懼れず。應に盡くべくんば便ち須らく盡くべし、復た獨り多く慮ること無し」縦浪大化中、不喜亦不懼。應盡復須盡、無復獨多慮」という生死への態度は、慧遠の主張する多生輪廻、形盡神不滅の死生觀、自然果報論、求宗不順

化の價值觀と實際に眞つ向から對立するものである。^⑮

淨土という異域の理想から派生した種々の生死に關する思辨に對して、陶淵明の反駁は「人境性」を主軸とするものといえる。なぜなら、陶淵明からすれば、生死によりもたらされる悲喜哀愁は「人境」において發生する情感であるからであり、したがつて果報輪廻の説や人倫を遮斷した修行に反對した。換言すれば、陶淵明は現世人生を重視し、この生、この世を否定する態度や論點を受け入れることができなかつたのである。^⑯生きてこの世に在る人間がいかにして自己を認識し、主體性を構築して生の意義を完うするか、それは他者との「つながり」「關係」を通して立ち現れるものであり、人倫は主體間にただちに體現される存在實感であつて、この生、現世がすなわち修行の場なのである。したがつて、生の意義はまさに現世人生のつながりにおいて體現されなければならない。「挽歌詩」および「自祭文」における生死の限界への言及は、皆つながりの構築と解消、主體の對話と完成に觸れており、陶淵明が「人境性」から身體という主體の生死の意義を取り扱っている

ことが證明される。

佛教の思潮への頑なな對抗に比して、道家の死生觀に對して陶淵明は明らかな繼承關係を示している。『莊子』は慈悲憐憫の心情に基づいて、生を希い死を厭う困惑から世人を解き放とうと氣化の觀點から勉め、肯綮に中る理論的意義を備えている。『莊子』は「天下を通じて一氣のみ〔通天下一氣耳〕」という基礎に立ち、人間の身體と宇宙世界を接續し、「生や死の徒、死や生の始め、孰れか其の紀を知らん。人の生は、氣の聚なり。聚まれば則ち生と爲り、散れば則ち死と爲る。若し死生徒爲れば、吾又た何ぞ思えん〔生也死之徒、死也生之始、孰知其紀。人之生、氣之聚也。聚則爲生、散則爲死。若死生爲徒、吾又何患〕」⁽⁵¹⁾ と言う。氣の聚散から死生を徒となし、互いに終始となし、循環して已むこと無き死生觀を導き出すのである。氣の流動もまた『莊子』の「化」を語るうえでの物質的基礎であり、「物化」には異なる理論的意義があつて、「死〔死亡〕」もそのうちの一つである。⁽⁵²⁾ 「化」から死を語ることは、氣の聚散、變化、歸趨の觀點から人間の自らが人間の形體をな

人境の自然（蔡）

すことへの我執を解消することであり、それにより生死全體のプロセスと變化を深く體得することができる。「化に任す〔任化〕」とは化に對する觀照に基づいて獲得された生の態度であり、「化に任せ」る生の態度を實行可能にするために、陶淵明の詩文はしばしばさらに歩を進め、運化と人道の呼應關係を體察する。⁽⁵³⁾ 陰陽四時の運行、草木の榮枯、萬物の盛衰、みな自然の流轉の中にあり、事物を觀察することて化を體得し、事物から感じとることて時運を知覺する。ここから敷衍するに、人間は天地の氣を承け、宇宙の中に生存するから、その經驗する生死禍福の人事の推移もまたこの自然の流轉の中にあるはずで、これがいわゆる「盛衰の殺は、變化の流なり」⁽⁵⁴⁾ であり、人間はこの自然の大化の中で自分自身を體現する存在なのである。しかしながら、人間が自身の萬化轉變における意義を感知し、「運に委ね化に任せ〔委運任化〕」る態度で平然と向き合うためには、明らかに學習經驗が必要である。

したがって、陶淵明の「任化」はしばしば「命を知る〔知命〕」を伴い、「聊か化に乗じて以て盡くるに歸し、夫

の天命を樂しみて復た奚をか疑わん〔聊乘化以歸盡、樂夫天命復奚疑〕（三九二頁、譯者註：「歸去來兮辭」の語はまさしく「委運任化」と「天を樂しみ命を知る〔樂天知命〕」とが表裏一體であることを説明し、「自祭文」における「余今斯に化し、以て恨み無かるべし〔余今斯化、可以無恨〕」との表明も、「天を樂しみ分に委ね〔樂天委分〕」、「運を識り命を知る〔識運知命〕」（四六二—四六三頁）ことによつて支えられている。これにより、陶淵明の死生觀は『莊子』の繼承から儒・道の融合へと進んでゆく。「委運任化」は生に向き合いその自然に順う態度ではあるが、實踐の過程においては、やはり生存における種々の困惑を解くために運を「識」り命を「知」る智慧に頼らねばならず、この智慧こそまさしく自然任化、達觀超悟への進路である。人間にとつて「委運任化」の前提は「識運知命」の修養であり、そうしてはじめて「樂天委分」の境地が見えてくるのである。ならば、識運知命とは何か。「運」と「命」の内容は何か。「識」と「知」はいかにして行われるのか。「識」と「知」はいずれも感知しさらに理解するという意味を備え

るといえ、「運」と「命」は決して客觀的知識ではなく、自然の流轉が個人の生の過程において發現したものである。したがつて、「識」と「知」は決して知識的理解ではなく身體知である。「識運」とは、人間が自然の大化と時世の變遷によつて築かれた世界において、その中に包含される規律と常理を體察することである。「知命」とは、一方ではこの常理を深く追究し把握して、生存の限界性と可能性を體察し、他方では不可知である天に對して敬虔な態度を抱くことである。知命の不可知性、これゆえに知命は知と不知の辯證であり、個人の運命と天命との交わりなのである。

『莊子』にかく言う。「死生、存亡、窮達、貧富、賢と不肖と、毀譽、飢渴、寒暑、是れ事の變にして、命の行いなり〔死生存亡、窮達貧富、賢與不肖毀譽、飢渴寒暑、是事之變命之行也〕⁵⁴」。人間は人事の變遷において運命を體認する軌跡なのである。なぜならば、天命ははるか遠くにあつて窮め盡くしがたいものであるが、人間の行爲は運化の中にあり、かつ人間はその行いによつて天と交感し、相互に引き

寄せあうことができるからである。人間は實感的な經驗世界を持つほかに、未知の世界からの影響も同時に受けており、不可知の領域である「命」は、人間自身の行爲によって形づくられる世界であつて、人間と關連する。したがつて「識運知命」とは、自己が天命と絶えず對話して自身の存在を體現してゆく過程なのである。

陶淵明の「挽歌詩」および「自祭文」は、自祭自挽の先驅けとなる例であり、その切り開いた存在意義は、死を他者の身上に起こる客觀的事件と見る視點から、一轉して死を自己の生存構造の中に收め、局外に身を置くことも冷徹に傍觀することもできない生死の連關した世界を形づくつたことである。自らの身上に起こる自然の變化へのいささかも回避しない誠實な向き合い方は、一種の「自然」な態度である。これら死に直接觸れる作品において、陶淵明が身體感と關係性の兩面から生と死の境界を現していると讀み取るのは難しくない。死は人間自らの人間の生であることとの終結であり、生物にとって生命を失うことはあらゆる知覺能力を失うことであり、これは共通の様相であるが、

人境の自然（蔡）

人間にとつては、持續して世界を感知し意義を構築する基を失うことでもある。人間は世界の中に生存し、世界との對話において主體を構築し自己を完成するから、世界を感知する能力を失うことは、主體を構築する可能性を失うことに等しく、人倫性により組み上げられた意義の世界を喪失することでもある。主體の構築は自己と他者の對話關係において進められるから、主體性は人倫のつながりを基礎とする。死は人間から感知能力を奪い、つながりの世界をも奪い去るのである。自己の完成を目標とする主體にとつては、主體を構築する可能性を失うことが死の核心的意義であり、この角度から身體主體の死を判定することができると。生死は必然の循環であるというのは萬物の常理であるが、ただ人間だけが人倫のつながりから意義の世界を構築し、死が近づくことにより生の全體を顧み、生死の意義を省察することができる。このような觀照は特に際立つて、人間存在の本質に特有の「生死」であると十分にいえよう。陶淵明のこのような運命觀と世俗に流行した命定説には明らかな差異があり、たとえば郭象は「自身から發してそ

のようであれば、それを天然と言う「自己而然、則謂之天然」という説から出發して、「君臣、上下、手足、内外、それが天理自然であり、どうして眞人のしわざであろう」「君臣上下、手足内外、乃天理自然、豈眞人之所爲哉」と考え、人間相互の上下尊卑、貴賤智愚をすべて天理自然と捉える。したがって、人間は萬物と同じく「自身を各自の分において満ち足りさせ、本性にしたがって動き、心智によらない「使其自己」、當分各足、率性而動、不由心智」ことしかできない。各自その性を守り、おのおのその命を安んずる前提において、尊卑も賢愚もみな性命の所在である。このような命定説も「自然」に基づくとはいえ、人間の意志と作爲の完全な拋棄、運命の働きへの一任をその基本様態とする。人事の變遷において運を識り命を知り、繰り返し天道を追究する陶淵明の常軌とは大きく隔たっている。

人間の存在構造は元來戒慎恐懼しながら死に向かい、死の接近を感知している状態において、自分自身に存在の意義を賦與する。であるから、死を提示する目的は生の遮蔽を取り除くことである。陶淵明は、死を物化と捉え、人間

は死後再び氣が聚まつて人間となることはないといえ、なお萬化流行の中に存在するとする莊子を繼承し、同時に儒家精神に基づき死後の不可知の世界に言及しない。しかし、時代の思潮と社會領域からの衝擊に對應するため、陶淵明は儒家を擴充して生死の視域を定位し、死の本眞性を正視して、生の意義を切り開いたのである。さらにはここから死を一種の轉化にすぎず決して終りではないとする氣化の宇宙觀をも結びつける。陶淵明の「樂天委分」、「識運知命」の達觀を可能にする基は、この儒・道の融合した氣化身體觀なのである。

五 飲酒と隱喻

魏晉の精神史と生活史から見ると、飲酒は自然とのつながりが最も密接な活動といえ、魏晉の人々の飲酒は一方で政治への抗拒と禮法への反撥という社會的含意を具現し、他方では身體の自然に回歸した状態を體現し、あるいは得道の經驗にまで近づく。魏晉の人々は自らをして流動し擴散しうる主體たらしめるべく様々な方法を探し求め、

もってさらに深遠なる境域に入り、あるいは飲酒し、あるいは服散し、あるいは山水の中に入っていた。玄學の背景下にあつて、自然を宗主とする名士は生活においてしばしば酒との親密なつながりを示し、集團で飲酒しほいままに酔いしれた竹林七賢の任誕ぶりがその最も代表的な例である。飲酒は意識から前意識へ通ずる閘門を開き、飲酒後の渾然忘我の身體圖式は個體の自由の表徴となる。七賢の集團はさらに歩を進め、自然な身體がなお周圍に投射する意向を持っていることを現しており、「獨り樂を樂しむは、衆の樂を樂しむに如かず」（譯者註：『孟子』梁惠王下の語に基づく）と言うように、集團が共在したまま獲得される自由は共通の追求の對象であつた。

陶淵明はいつも憚ることなく自らの飲酒愛好に言及し、また詩中において頻繁に飲酒の實感を詳述し、「篇篇酒有り」の印象を與える。陶淵明は中國詩歌史上初めて「飲酒」を顯題化した詩人として、かなりの程度魏晉の飲酒の風潮を受け繼ぐだけでなく、さらに歩を進め飲酒と自然のつながりをも深化した。彼は「五柳先生傳」において自ら

人境の自然（蔡）

「性酒を嗜む」と言い、つまり飲酒は性分のうちに「そのもの自身から發」し、「あるがままのあり方に順う」行為であり、意識のコントロールを受けない身心の状態である飲酒後の酔境はあたかも「おのずからそうである」状態であり、身心が酒を飲むにしたがつて變化する過程は「漸く自然に近し」の體現である。さらにいえば陶淵明の飲酒の性および氣との關連には生の源に直接溯る意味合いがある。したがつて、酒の人間の身心に對する作用からすれば、飲酒は身體が自然な状態にあることの現れであり、陶淵明は魏晉の名士と決して違わない。しかし、竹林七賢の飲酒に見られる強烈な抗拒意識は解放・壊裂後の虚無にその身心を置き、集團の和合する境地を有するとはいえ、その特殊なグループからは出られない。比べ合わせてみるに、陶淵明の歸隱後の田園における飲酒は、相克と悖逆多き世間を離れ、外界との衝突を解消し、身心の氣の流動にしたがつて自然の擴散は鄰里の父老にまで及び、田園に瀟漫し、「大適融然」（譯者註：『晉書』陶潛傳の語）の境を形づくる。陶淵明の自然はいつも人間と自然、ならびに人間

相互の二重の觀照に立脚するもので、人間倫理への關心によつて衆多と異なる飲酒の境地が現出し、忘我の獨飲あれば和樂藹々たる郷里の群飲もある。異なる體現方法との對話をなすばかりでなく、飲酒をして境地形態の象徴たらしめるのである。

飲酒は魏晉の名士による解釋を経てすでに身體の自然を隱喻する重要な要素となつており、「形神相親し」は身心の合一して渾然融和した狀態を述べ、さらに醉境は得道の境地の模擬となつた。醉境を得道の境に擬した著名な例で最も早いものは『莊子』に見え、「死生驚懼 其の胸中に入らず、是の故に物に選あいて懼れず〔死生驚懼不入乎其胸中、是故逆物而不懼〕」という「神全」によつて「全きを酒に得」を説明し、「全きを天に得」る得道の境地に擬する。^⑤

竹林七賢の一人である劉伶が形容するには、醉境とは、感官知覺の分別を消し去り、心の知が「無思慮」の狀態に入り、世界の圖像は擴張延伸して變形し組み直され、身心がそこにあればあらゆる人世における價值は超越可能になり、具體的に「全きを酒に得」る身心の經驗を開くものと

いえる。陶淵明の「連雨獨飲」^⑥になると、さらに文學性を備えた形で、身心に酒の作用を及ぼしてさまざまな情念を無限の宇宙に散化する。「天豈に此を去らんや」とは身體がすでにそこに融け込んでいることであり、「眞に任せて先んずる所無し」とは身體が本眞の狀態に返ることである。「眞」は人間が天と融合し包含しあうための根源であり、「眞に任せ」ることで「天を忘れ」ることができ、宇宙を漫遊することも即座に可能となる。飲酒を得道の境地と一律に論ずることのできる基礎は、飲酒により意識作用を消除して純粹に自然に任せることが可能となる點にある。これも人生における境地のメタファーたりえ、「飲酒」第十三首において陶淵明は「趣舍遡そかに境を異にす」の語により醒と酔の異なる狀態を區分し、「規規たるは一に何ぞ愚かなる、兀傲たるは差やや頼すれたるが若し〔規規「何愚、兀傲差若類」〕（三三六頁）において前面に押し出されるものやはり自然と不自然の區隔である。人世にはおのずから種々多様な種類やグループが存在するが、境地の差異において最も根源的なのは、眞に任せる、つまり自然に任せること

ができるか否かということなのである。

しかしながら、このような玄妙にして幽遠なる得道の境地は、個々の自己を満足させる身心の修練以外に、いったい何處に向けて投射されるべきか。陶淵明から「人境」が自然體現の場であることを確認すれば、得道の境地は個體においてのみ發生する事態ではなく、「人境」へ向かつて延びてゆかねばならない。「人境」は元來世界の中にあり、人間が天に融け込むことができるのであれば、人間と融け合うことがどうしてできないか。この基礎を探し求めるために、飲酒という身體による隱喻はさらに幽微な世界を開く。飲酒は人間の身心の最も自然な空氣、最も本眞に近い状態を現出するから、その中において體現されるいかなる倫理關係も、自然の本質を當然具有する。「人境」の問題は倫理にあり、魏晉の名士の放縱な飲酒行為は禮法への衝突を具現するものの、それは決して倫理を排除することではなく、逆に酩酊した身體によって自然に根ざした倫理の本質を前面に押し出した。阮籍の以下の例はその代表格として重要である。「阮公の鄰家の女はみめよく、酒を賣る

場所を開いていた。阮はいつも王安豐といっしょにその女のところで酒を飲んだ。阮は酔えばその女の側で寝入った。夫ははじめこれをひどく疑って探りを入れたが、結局他意はなかった〔阮公鄰家婦有美色、當壚酤酒。阮與王安豐常從婦飲酒、阮醉、便眠其婦側。夫始殊疑之、伺察、終無他意^⑧〕。阮籍が鄰家の女の傍らで酔臥しながらも亂に及ばなかったことは、意識のコントロールを受けない酩酊した身體が最も自然な方法で倫理精神と一致していることを説明する。このような「そのもの自身から發」し「おのずからそうである」舉止こそ、まさしく道德の最も根源的な性質、最高の境地である。陶淵明はその外祖父である孟嘉の飲酒の風格を贊美し、さらに具體的にその精神を指摘する。「孟生は上戸で、酔つてもその意を誤ることがなかった〔孟生善酣、不愆其意〕」、「心ゆくまで飲酒することを好み、飲んでも飲んでも亂れなかった〔好酣飲、逾多不亂〕」とは、飲酒後の自己と自己、ならびに自己と他人の關係からその倫理精神との深い一致を言うもので、「思いに任せて意を得れば、嬉しげに遠く思いを馳せ、傍らに人無きがごとくであった

「任懷得意、融然遠寄、傍若無人」^⑤とは、自得に發して周圍に向かう投射擴散である。^⑥世界と融和して分かちえない空氣、これこそ陶淵明の言う「漸く自然に近し」である。

集團式の自由自在については陶集においてきわめて突出した描寫が見られる。たとえば次の詩。

故人賞我趣

故人 我が趣を賞め

挈壺相與至

壺を挈えて相與に至る

班荆坐松下

荆を班きて松下に坐し

數斟已復醉

數斟にして已に復た酔う

父老雜亂言

父老 雜亂に言ひ

觴酌失行次

觴酌 行次を失う

不覺知有我

覺えず 我有るを知るを

安知物爲貴

安くんぞ知らん 物の貴しと爲すを

悠悠迷所留

悠悠として留まる所に迷ひ

酒中有深味

酒中に深き味わひ有り

（飲酒）第十四首、一三八頁）

この詩は、酩酊した人々が相互に投射し「雜亂に言ひ」、「行次を失う」集團の身體圖像から、「無我」、「忘物」の深厚なる虛空に展延する。それは前述の「忘天」を含め、すべて外在する束縛、意識作用を解いた後の最も根源的な身體圖式である。「悠悠として留まる所に迷ひ、酒中に深き味わひ有り」とは、酒と身體の相互融合包含を具體的に「居止」できる場とすることであり、「悠悠」として「深」い味わひは、身體の深遠への絶えざる擴散である。「遊斜川」にも「壺を提げて賓侶に接し、滿を引きて更にも獻酬す〔提壺接賓侶、引滿更獻酬〕」、「中觴に遙情を縦にし、彼の千載の憂えを忘る〔中觴縱遙情、忘彼千載憂〕」（八四頁）といい、同工異曲の妙がある。中國文學史を溯れば、このような群飲共醉の描寫に似るものは「詩經」にもちらりと見受けられる。たとえば、「曰に既に酔ひ、威儀幡幡たり。其の坐を捨てて遷り、屢しは舞いて遷遷たり〔曰既醉止、威儀幡幡。舍其坐遷、屢舞遷遷〕」、「賓既に酔ひ、載ち號び載ち嘷し。我が籩豆を亂り、屢しは舞いて傲傲たり〔賓既醉止、載號載嘷。亂我籩豆、屢舞傲傲〕」とあり、

醉客の宴席における振る舞いの輕慢、發話の反覆、手足の舞い踊り、呼號狂騒の情景はかなり神を傳えるが、最後は必ず理性による制止で結ばれ、郷飲酒禮の制度規範を表し、⁷⁶⁾ 基本的にはやはり歡樂と禮制との間に飲酒の平衡を求めている。陶淵明ははつきりと歩を進め、酒によってこの從來矛盾すると見られていた兩端を融合し、飲酒による隱喩の形式を創造したのである。

このような群飲は陶淵明の時代において、竹林の飲および蘭亭の宴との二重の對照をなすに足るものでもある。竹林の飲は、嵇康の河内山陽の園宅を活動の中心とし、司馬政權に反撥し名教に反抗した當時の名士を聚め、地點にせよ目的にせよきわめて政治的な敏感さを有し、その空氣は時流をリードする竹林の清談である。⁷⁷⁾ 陶淵明の村夫野老を聚めた田園の飲は、比べ合わせてみるに、おおよそ放縱な飲酒という點しか似るところがないが、幾重もの複雑なものを捨象することによって眞に自然に向かうことも可能である。蘭亭の宴は、王羲之を首領とする文人の風雅な集いであり、曲水に觴を流し心ゆくまで飲酒して詩を賦する

人境の自然(蔡)

もので、政治的な對抗の意圖は色褪せ、轉じて山水の間に化情自在の可能な方途を探し求める。「蘭亭集序」の湧きかえる傷逝の情感や、參會した人士とその時の狀況を丁寧に書き記す態度は、陶淵明の「遊斜川」にも近いものがあり、この點からすれば、「遊斜川」は庶民版の蘭亭の宴と言えなくもない。しかしながら、「遊斜川」の結びは群飲によって集團の自然な「人境」の情味を帶び、「蘭亭詩」系統の「玄化山水」の風韻とは大きく隔たっている。

以上を要するに、飲酒は人間の身心の狀態を改變し、個體としての本眞の狀態に戻し、さらにそこから世界に向けて擴散する。人間の酒に酔った身體に自然に現れる日常の修養と身心の經驗は、意識の力によって偽裝することができないため、各種の虚飾や墮落を免れ、集團における個我が「本眞」を通して相互に照らしあい、「人間」^{じんかん}は渾然融和した風韻を備えた「人境」に引き上げられる。換言すれば、陶淵明は、「篇篇酒有り」の渾然融和の姿によって、「人境」の自然をもとにした下色にばかりを加えたのであり、これはまた別の方向の卮言といえる。⁷⁸⁾ 陶淵明は飲酒を

身體の自然、集團の和合のメタファーとし、飲酒による隱喩にはつきりと新生面を開いたのである。

酩酊の境は、人間の意識を絶えず生の底層に立ち戻って漫遊させ、専ら自然の應感に委ねさせ、繫着されることのない究極の存在を仰ぎ體現することを可能にするから、創作活動における「應感の會」、「神と物と遊ぶ」^⑧、あるいは美感活動の直感への純粹な委任と實際深く一致し、それらはみな自然に基づく身心の状況である。陶淵明の重要な代表作、たとえば「飲酒」第五首、「讀山海經」第一首には、いずれも世界における人間の自得自適が現れており、その中に自在にして拘^{キウ}まず、意識に左右されず、純粹に自然に委任した身體圖式を具現する。表象の面から見れば、この身體圖式とそれぞれの詩とは、飲酒の下色を引き立てながら密接に關連し、酒意によって遍く呈される絶妙の美は、あたかも物我冥合し、萬物と一體となった境地の現れである。隱喩の面から見れば、人間と萬物、人間相互が酒の作用によって交感し融けあい、大いに境地を切り開く。陶淵明が卮言を通して示したのは残らずすべて「自然への再

歸」であり、「人境の自然」への再歸なのである。

六 結 語

「自然」は一種の境地形態として、確かに老莊の原典と玄學の解釋の下に豊かな含意を獲得し、そして「自然」は人間存在の根源としても、きわめて重要な人文精神を具有する。しかし、老莊の避世保身の社會的方向性は、その自然の境地を個體本位の自得逍遙に傾斜させることを免れず、したがって、それと世を避ける隱者、自然の物象との關係も一貫して比較的密接であり、超凡脱俗の境地に傾斜する。しかし、人間の「世界内存在」からすれば、「人境」を生活世界とすれば、他者とながりを生じずにはいられず、危険な人世と向き合えば、無限後退の態度を取ることもしかない。少なくともそれはあるがままのあり方に順うことではなく、人間の本然の状態でもない。したがって、個體の側面からのみ展開された自然は、人間の本眞の状態となお一定の懸隔がある。なぜならば、人間存在の性質からすれば、人間の自得逍遙は状態としての發現であり、孤獨な

個人から確證を得ることはできず、世界のうちに實踐されなければならないからである。また一般的に言えば、自然世界と人倫世界の両面を具有し、その両面において根源の和合を現出した時、はじめて自然が實現されるからである。

陶淵明は道家經典を主とする「自然」の意味領域の中に、宇宙と天地の運化流行の綱常を深く植えつけ、「自然」における「倫理」の構造と、「倫理」における「自然」の本質を展開した。一方では、魏晉時代の老莊思想の世務を經^{おさ}めず、禮法を守らぬ性向を修正し、自然と名教の間の溝を彌縫し、また「自然」な生の態度が眞に「人境」に根を下ろせるようにした。他方では、佛教義理の視點の下に、儒・道が相補う中國文化の精神を凝聚し、儒・道の融合した新局面を形づくった。陶淵明がこの理を見抜いた鍵は、彼の人生哲學が抽象概念でなく身體による力行であり、彼が田園世界に生活し、天地に寄り添い、家人や鄰里と相親しみ、その中に自己を完成し、また田園における隱逸の積極的な内容と價値を創造し、中國文人にとって最高の生の典型を享有した、まさにその點にある。文學史の角度から

人境の自然（蔡）

見るならば、玄學理論の抽象的な思惟と論述を拋棄し、いつそ詩人は清談に及ばぬとする文體の選擇は、人間という存在を全體にわたつてますます新たなに切り開いた。「自然への再歸」の生の境地を體現するのみならず、中國文學のために最も民族の歴史風土に適った「田園」の母型を創り出し、中國文明の特質のために永遠の象徴を築きあげたのである。

陶集中四箇所の「自然」への言及の語境と時代背景から、山水、田園、隱逸、飲酒、そして運に委ね化に任せる死生觀のいずれであれ、みな六朝時代の士人が自然を體現するうえで最も基本的な状態と空氣であり、また士人が共に參與するテーマでもあることがはつきりと見て取れる。「神自然を釋^とく」「質性は自然」は、佛教に直接對應し自然な人格を追求する時代の風尚と見ることができる。「復た自然に返るを得たり」は、實證のために費やされる時間であり、田園において典型を形づくる。「漸^{よそ}く自然に近し」は、身心を解放して自在の域に到達する方法として飲酒を捉え、その中に禮との離合關係を含む。これらによって、陶淵明

の時代との對話關係、ならびに自然を生の根源とする立場が十分に證明される。

しかし、これらの自然體現という共通の主題から、陶淵明の身體實踐における深化も認められ、これはもう一つの相補い相成す概念と關係するかもしれない。陶淵明の詩文において、「自然」と同一視できるもう一つのことばは「眞」である。「自然」と「眞」はいずれも儒家經典のことばではなく、『莊子』漁父篇に兩者の關係について比較的はつきりした説明がある。すなわち、「眞なる者は天に受くる所以なり、自然にして易うべからざるなり。故に聖人は天に法り眞を貴び、俗に拘とどまらず〔眞者所以受於天也、自然不可易也。故聖人法天貴眞、不拘於俗〕。〔眞なる者は、精誠の至りなり。精ならず誠ならずんば、人を動かすこと能わず〔眞者、精誠之至也。不精不誠、不能動人〕。〕〔眞〕は、あらゆる萬物の根源を形づくる眞理を指し、本質的、純粹という意味合いを有し、その意は實のところ「自然」に相當する。區別を要するならば、「眞」は本質に偏り、一方「自然」は「狀態」に偏るが、やはり一種の本眞の狀態で

ある。六朝における「眞」の使用はいたって普遍的で、基本的には老莊の體系を繼承するが、陶淵明による使用において最も重要なのは、「眞に任せて先んずる所無し〔任眞無所先〕」、「眞を衡茅の下に養う〔養眞衡茅下〕」、「此の中に眞意有り〔此中有眞意〕^③」等、個人の生の本質や宇宙の根源に關わる用語である。六朝の文人にとつて、「養眞」、「葆眞」は具體的には「反俗」において表現されるものであり、これも同様に陶淵明の「世を擧げて眞に復かへること少なし」の感歎に表れている。したがって、陶淵明の詩文がしばしば上古の社會への憧れをあらわし、文明の初期段階へ回歸する意向を抱いていることは、すでに「自然」の含意を個體から集團に擴張している。陶淵明自身は反禮制・反世俗の隱者でありながら、なお現實社會を深く凝視しつつ、人世において「眞」がもつべき狀態と可能性を探し求めたのである。彼が敷衍した「眞」は、「善」と「誠」により實踐される^④、人間と天との感通の源である。換言すれば、彼は世俗を超越しながらも人世を拒絶しない態度を終始抱きつつ、社會の良知としての責任をよく盡くし、前代の隱者

と異なる方法で道徳的責任を果たし、同時に個體としての自由をも保ったのである。眞と自然とを、いずれも個人の自得と逍遙により定位するばかりでなく、一種の集團の空氣たらしめた彼は、結局從來の風潮をただちに改造するとはできなかったかもしれないが、その構築した桃花源の理想は人心に深く根を張る普遍性を備え、人類という集團の共感を喚び醒まし、永遠の象徴となったのである。

中國における人文の傳統から見ると、中國人にとって理想の存在状態は、元來儒・道の竝行融合の中にあり、儒・道の相補和合は中國文化の宿命であるともいえる。陶淵明は、玄學が流行し、儒家の倫理が曲解された状態に身を置き、前漢以來、政治倫理から展開されてきた儒家には本質からしだいに乖離する問題が存在することを見抜いた。「飲酒」第二十首は、まず孔子を羲皇神農の眞淳に接續し、儒道一貫の情味を示し、その後儒家の典籍の衰亡と風潮の墮落に對し深く思ひを致す。孔子、詩書、六籍に始まる敘述も、儒家に對しその本に溯り、その初に復る意味であり、詩全體の主旨は極めて嚴肅である。しかし、最後の醉

人境の自然（蔡）

語はその鄭重な趣を解消し、その本意はあるいは酒の力を借りた現實逃避であり、あるいは酒に託^{かか}けて禍を免れようとする意圖であるが、それは『莊子』に言うところの「卮言日び出で、和するに天倪を以てす〔卮言日出、和以天倪〕」であり、「渾圓の言は、故常を主とせず、其の自然の分に順うのみ〔渾圓之言、不主故常、順其自然之分而已〕^⑧」という意味である。渾然圓滿なることばによって執着と空漠を打破し、儒・道の差異を冥合し、自然の分を盡くすのである。清談を捨て詩篇に就いた陶淵明の選擇は、「言は意を盡くさず」に對する自覺でもあり、知性による論辯は社會の問題を解決することもできず、生の安穩も具體化せず、あらゆる生についての學びは實踐の中にあるということに切實に體認していたということでもある。長い時間をかけ、儒・道の區分辨別を主とした思惟方法に對し、外來の佛學の衝擊、すなわち他者の視線の下、しだいに儒・道の融合した全體的視域が現れた。これは元來中國文化の具體的狀態であり、したがって、長きを去り短きを補う儒・道の交わりを反芻の方向とするはずである。陶淵明の自然に對す

る全體的な觀照、上古の社會への憧れは、自らを儒・道の
和合した「入境」の中に安住させ、自ら言うところの「人
境の自然」を體現することにほかならないのである。

註

① 譯者註：「」内は中國語原文。以下同じ。

② 字源學および先秦から漢代の文獻における「自」「然」「二
字の單用と連用についての笠原仲一氏による全般的な考證と
論析を參照。『中國人の自然觀と美意識』（東京・創文社、一
九八二年）第一編第一章「自と然のさまざまな訓みと意味」
五一—三六頁。

③ たとえば、容肇祖氏『魏晉の自然主義』は「自然主義」に
よつて陶淵明を含む魏晉の重要な思想家を概括した。容氏は
「自然主義」と名づけ、西洋における同名の概念と混淆しや
すいが、基本的には中國魏晉時代における自然の概念を主軸
とし、西洋の naturalism には言及していない。『魏晉思想乙
種三編』（臺北・里仁書局、一九九五年）所收。

④ 案ずるにこの考へは郭象『莊子』齊物論注（五〇頁、四六
頁）および同大宗師注（二五一頁）に出る。郭慶藩輯『莊子
集釋』（臺北・華正書局、一九八〇年）。

⑤ 案ずるに、西晉の末葉以後、佛學が隆盛をむかへ、名士と
名僧とが頻繁に交流し、典籍の義理を本土化しなければなら
ない必要性の下、佛學の専門的術語の大部分について老莊の

名辭が襲用された。「自然」の語を援引して因果、輪迴等の
觀念を説明したことは重要な例であり、自然と佛教思想との
間に密接な關係をもたらしした。湯用彤氏の分析によれば、
「自然」は早期においては王弼の釋義に依據し、佛教の「因
果」説と食い違ふものではなかったが、後期においては郭義
の「自然」に従つて佛教の「因果」と乖背するようになった
ため、「自然」と「因果」がこの時期の重要な争點の一つに
なつた。それぞれ湯用彤『魏晉玄學論稿』「附錄：魏晉思想
的發展」『魏晉玄學流別略論』を參照。『魏晉思想乙種三編』
所收、一三四—一三六頁、五四頁。蜂屋邦夫「三論教學形成
過程中的自然與因果」も、「自然」と「因果」が融合してい
た狀態から相互に矛盾する概念と捉えられるに至るまでの複
雜な過程について説明している。蜂屋氏著、雋雪麗・陳捷譯
『道家思想與佛教』（瀋陽・遼寧教育出版社、二〇〇〇年）
五五—七五頁參照。

⑥ 湯用彤氏の分析によれば、「自然」と「名教」の辨、體と
用、本と末の關係、ならびに「最も理想的な聖人の人格はい
かにあるべきか」という問題は、どれも魏晉時期の「新學」
（すなわち玄學）において最も重要な課題であつた。三國以
來の學者は「自然」を貴ぶという點において一致するとはい
え、「名教」に對する態度は完全に同じとはいえない。早期
の王弼、何晏の態度は比較的穩やかで、禮法を廢止せよと公
に主張することはない。後の嵇康、阮籍らの態度は比較的強

烈で、西晉の元康年間には社會の各方面に比較的大きな影響をもたらした。自然と名教の衝突が最も激しい時期であつた。向秀、郭象の莊子注は孔老兩家の衝突を根本から調整し、「自然」と「名教」の對立を解消することを意圖して、「名教」は「自然」に合致すると主張し、「自然」を本かつ體とし、「名教」を末かつ用とした。名教を廢しないとはいへ、「名教」を末とし、やはり「儒墨の迹鄙せられて、道家の言遂に盛んなり」(譯者註：『晉書』向秀傳の語)の説をなしている。『魏晉玄學流別略論』(『魏晉玄學論稿』一三一—三四頁)を参照。この變遷史からわかるように、「自然」と「名教」との關係は、理論の面では矛盾しないと主張されることが多いが、個人の生による實踐においては往々にして兩立しがたく、當時の士人の生にとって主要な課題となつた。

⑦ たとえば、湯用彤「魏晉玄學流別略論」が論及するように、王弼の老子注は萬象の本體の不變を宗とするが、向・郭の莊子注は萬物それぞれの性の領分を重んずる。兩者の言う自然にはかなり相異があり、この相異を起點としてさらに佛教の因果説とのそれぞれ異なる關係も派生した。『魏晉玄學論稿』五三—五四頁。ただし、學者は道家の自然をまとめて言うこともしばしばあり、たとえば劉笑敢氏が老子の形而上學を論じて言うには、道は自動的に作用を發揮するのであつて、そこにはいかなる意志も目的も存在せず、「道は自然に法る」(譯者註：『老子』二十五章の語)とは、道は自然な過

人境の自然(蔡)

程によつて作用を發揮し、自然な過程において自身を現出させるということである。その方法論の本質は相反する面から一つの目的を實現するということであり、これを「無爲」と概括できる。そして「無爲」と關連するもう一つの重要な概念が「自然」すなわち「自發的な」あるいは「自然な」ということである。道は自然なものであり、世の萬事萬物も自發的に發展すべきものである。自然でない努力は最後には必ず失敗に終わる。『道教』(臺北・麥田出版社、二〇〇二年)三七—四三頁参照。

⑧ 錢鍾書氏の名教を論じた章節を参照。『管錐篇』第二冊五一六—五二〇頁、第四冊一二四—一二四九頁。

⑨ 牟宗三氏『才性與玄理』(臺北・學生書局、一九七四年)第三章「魏晉名士及其玄學名理」七〇頁参照。

⑩ 譯者註：「形影神三首」序に「神辨自然以釋之」とある。

⑪ 譯者註：「歸去來兮辭」。

⑫ 譯者註：「歸園田居五首」第一首。

⑬ 譯者註：「晉故征西大將軍長史孟府君傳」。

⑭ 『陶淵明詩箋證』(臺北・藝文印書館、一九七五年)七四頁。

⑮ 『中國藝術精神』(臺北・學生書局、一九七九年)二三〇頁。

⑯ 陳寅恪氏は魏晉の清談を背景とし、名教と自然の争いというテーマにおいて陶淵明の主張は後者に屬すると指摘したが、

自然説を支持すること最も著しい。嵇・阮と比較すると陶淵明の行跡と生の情趣には相異點が多いため、陳氏は「新自然説」によって陶淵明のこのテーマにおける創造的成果を總括した。陳氏の主たる論據は「形影神詩」であり、形に舊自然説を、影に名教説を、神に新自然説をそれぞれ對應させる。

本稿はこのような單純な對應關係に全くは賛成せず、實際には陶淵明自身による嚴格な義理の構造があったと考える。ただし、その内容は確かに舊自然説、名教説、佛教をねらって發せられたものでもあり、自然に對する新たな解が見られる。このほか、陳氏の論は陶淵明の嵇・阮ら舊自然説との對話關係を提示し、陶淵明は名教に抵觸することに決して積極的ではなく、神仙に憧れること（「求仙」）も不老のために肉體を改造すること（「養形」）もなかったと指摘しているが、陶淵明はいかにして自然と名教の内容を結合することができたのかという問題について、また「新自然説」なるものの總體的意義については議論していない。これこそまさに本稿において展開しようとするテーマである。陳寅恪「陶淵明之思想與清談之關係」、陳寅恪先生全集（臺北・九思出版社、一九七七年）一〇一——一〇三五頁。

①⑦ 福永光司氏の分析によれば、陶淵明の精神態度は以後の印度佛教と中國傳統思想との交渉、とりわけ中國禪の成立に對して重要な意義を有し、さらには印度佛教の中國化という問題にも関わっている。「陶淵明の眞について——淵明の思想

とその周邊——」を參照。『魏晉思想史研究』（東京・岩波書店、二〇〇五年）四一八頁。

①⑧ この時期の佛學と玄學との思想的交わりの様相については、羅因「空」、「有」與「有」、「無」——玄學與般若學交會問題之研究」が參考になる。この書は玄學と般若學とが影響しあう現象を細密に分析し、また佛教の中國化は禪宗が最も突出しており、禪宗が俗世を厭離する佛教の宗教的情緒を脱し、任運自適、入るとして自在ならざる無し（無入而不自在）

（譯者註：「中庸」の語「無入而不自得焉」に基づく）の風度を呈するのは、それが印度佛教と中國老莊玄學との高度な融合の結果であるからだと論及する。その説は福永光司の説とも相互に裏づけあう。國立臺灣大學文史叢刊（臺北・國立臺灣大學出版委員會、二〇〇三年）、三七九頁。

①⑨ 陶淵明評論史を俯瞰するに、彼を道家あるいは儒家に屬するとする主張はいずれもあり、個別の章節について言うものもあれば、その思想全體について論ずるものもあるが、大體において言えば、その思想全體は儒家に屬すると考えるものが多い。ただし、近人の研究には、その兩面の淵源を受け継いでいる點に注意するものが多い。

②⑩ 案ずるに、「人境」の語の使用は、陶淵明以前では漢代から魏晉の詩文においておおよそ「賊深く人境に入る（「賊深入人境」）（譯者註：「開元占經」卷四十五に引く曹操「兵法」）に見える。『全三國文』卷三、一〇七一頁）の一例を見るの

みで、民衆の集まる場所を意味するきわめて平凡な用法であり、陶淵明が初めて「人境」に境地としての含意を賦與したのである。

- ②① たとえば、徐復觀氏はこのように提示している。「莊子は世俗に對し沈濁を感じて世俗を超越する思想を求め、知らず識らずのうちに、人間じんかんの世を超越して自然に歸ることを求めさせ、かつ能動的に自然を追求させた。……さらに歩を進め自然において——山水において自己の生を安住させることを思わせた。『中國藝術精神』二二二頁。

- ②② この語はドイツの哲學者ハイデッガーに取る。原文 "In der welt-Sein, Being-in-the-world." Martin Heidegger, John Macquarrie & Edward Robinson Trans., *Being and Time*, New York: SCM Press, 1962, pp.78-86.

- ②③ 『論語』微子、『四書章句集注』（臺北・大安出版社、一九四四年）二五八頁。

- ②④ 樓宇烈『老子周易王弼注校釋』（臺北・華正書局、一九八一年九月）八二頁。

- ②⑤ これは本來老莊思想による基本的認識であり、陶淵明も「感土不遇賦」（二六五—二六六頁）において類似した見方を示している。

- ②⑥ 陳寅恪前掲文一〇二三頁。

- ②⑦ 陳寅恪氏の擧げる向秀、山濤らの例を参照。前掲文一〇一三—一〇一八頁。

- ②⑧ 「乙巳歲三月爲建威參軍使都經錢溪」。龔斌『陶淵明集校箋』（上海・上海古籍出版社、一九九六年）一八八—一八九頁。以下、陶淵明の詩文はすべてこの本に據り、頁數のみ註記する。

- ②⑨ 黃景進『意境論的形成——唐代意境論研究』（臺北・學生書局、二〇〇四年）二四—二六頁を参照。

- ③⑩ 中國の隱逸の發展については、村上嘉實『六朝思想史研究』（京都・平樂寺書店、一九七六年）第四章第二節「隱逸」二四—二六三頁を参照。

- ③⑪ 謝靈運「山居賦」序、『謝靈運集校注』（臺北・里仁書局、二〇〇四年）四四九頁。

- ③⑫ 以上、『後漢書』逸民列傳（卷八十三、二七五—二七七頁）、『魏書』逸民列傳（卷九十、一九二—一九三頁）、『晉書』隱逸列傳（卷九十四、二四二—二四六頁）を参照。楊家駱主編『新校本二十五史』（臺北・鼎文書局、一九七六年）。

- ③⑬ 仲長統「昌言」に「居をして良田廣宅有らしめ、山を背にし流れに臨み、溝池環かんそうりし、竹木周布す。場圃前に築き、果園後に樹つ。舟車以て歩渉の難に代うるに足り、使令以て四體の役を息やすみむるに足る。……「使居有良田廣宅、背山臨流、溝池環布、竹木周布。場圃築前、果園樹後。舟車足以代步之難、使令足以息四體之役。……」（『全後漢文』卷八十九、九五六頁）とあるのが参考になる。また、張衡「歸田賦」

〔全後漢文〕卷五十三、七六九頁、張華「歸田賦」〔全晉文〕卷五十八、一七八九頁も参考になる。清・嚴可均輯校『全上古三代秦漢三國六朝文』（北京・中華書局、一九九九年）。案ずるに、比較的例外的なのは束皙であり、「貧家賦」、「讀書賦」、「近遊賦」、「勸農賦」等を著して、田園の農事に及ぶところが多い。しかし外側から農家の貧苦を描寫することが多く、田園の景觀に筆致が及ぶことは決して多くなく、陶淵明の親驗性と内省性とは情味を異にする。とはいえ、その呈する情景は前述の諸人と對比關係をなすには適うものである。『全晉文』卷八十七、一九六一—一九六三頁。束皙に關する研究としては、佐竹保子『西晉文學論——玄學の影と形似の曙——』（東京・汲古書院、二〇〇二年）二二七—二四五頁が參考になる。

- ③④ 田園を楽しむことと山水を賞でることの差異については、錢鍾書氏が仲長統の「昌言」から「なお田園に安樂のうちに隠れる意趣が多く、景物に耽溺する韻致は少ない」と語っているのが參考になる。『管錐篇』第三冊一〇三六—一〇三八頁。また、錢鍾書氏が謝靈運の「山居賦」を材料に遊樂の趣と隱遁の快適さとの違いを語っているのも參考になる。『管錐篇』第四冊二二八九頁。

③⑤ 以下の論述が説明になろう。森林は一般的な人間にとって決して單純な開かれた空間ではなく、亂雑さに満ちた環境である。しかし、一旦農民が木を伐り農地と農家よりなる空間

を造りだせば、含意をもつ規則的な世界に變化する。それはそれが本來森林であつたことをも空間の含意をも脱却した場所である。Yi-Fu Tuan, *Space and Place: The Perspective of Experience*, London: Edward Arnold, 1977, p.56を參照。中國語譯版：段義孚著、潘桂成譯『經驗透視中的空間和地方』（臺北・國立編譯館、一九九八年三月）五二頁。

- ③⑥ 「場所〔地方〕」とは、停頓した、安定性と恒久性を含むイメージである。それは人文的空間であり、價值體系の安寧を構築する中心である。熟知した空間にネットワークが形成される、それが場所の出現である。農家の構築はすなわち規則的世界の形成である。右註 p.29, p.54, p.71, p.56. 中國語譯版二五頁、四九頁、六六頁、五二頁。

③⑦ 『莊子集釋』一五〇頁、一五一頁。

- ③⑧ 案ずるに、三篇の詩文の創作年代は「歸去來兮辭」が最も早く、歸隱前夜に書かれた想像による言辭である（錢鍾書『管錐篇』の周振甫の説を引いての論析を參照。一二二五—一二二七頁。「歸園田居」は歸田の翌年に書かれた（楊勇、龔斌、袁行霽の編年みな同じ）。「桃花源記」の制作年代は各家の説にやや異同があるが、みな前述二作の後に置き、晉滅亡の後に書かれたと主張するものが多い。袁行霽氏の編年説明が參考になる。『陶淵明集箋注』（北京・中華書局、二〇〇三年）四八四—四八五頁。

③⑨ 明・黃文煥はこのように指摘している。「民の惡知恵を封

じるには、農を勤めるよりほかない。民は農に従事すれば必ず質朴になり、風俗を改善することができる。朴に返るということはそこに存する「杜民智巧、惟在勸農、民農則必朴、移風易俗、返朴在是」。「眞の朴が消散して徳の美が崩壊し、朴に返り眞に還る方法は實行する餘地がなく、勸農によつて救われないわけにいかない（眞朴散而徳美壞、返朴還眞之法、無處下手、不得不以勸農救之）。『陶元亮詩』卷一、南京圖書館藏明末刻本影印、『四庫全書存目叢書』（臺南・莊嚴文化公司、一九九七年）第三冊一六九頁。

④① 齊益壽「桃花源記并詩」管窺」を参照。『臺大中文學報』創刊號、一九八五年一月。文中に根據として桃花源の内容と關わる多くの史實と社會現象を擧げて證明し、また苛酷な賦税への反對を主たる論點とする。二八五—三一九頁。

④② 共同體の概念については、フェルディナント・テンニース（Tönnies, Ferdinand）著、林榮達譯『共同體與社會——純粹社會學的基本概念』（北京・商務印書館、一九九九年）五二—九四頁を参照。案ずるに、テンニースの意見によれば、人類の集團生活には二種類の結合類型、すなわち共同體と社會とがある。人間の意志は相互關係のうちに介在するため、共同生活型態の違いは人間の意志の發展に關係する。

④③ 案ずるに、陳寅恪はまず「桃花源記」旁證」において「桃花源記」は當時の「場」を手本としていると言及している。前掲書一一六九—一二七八頁。谷川道雄氏は後漢より魏

晉にかけての村場組織と共同體形式について一歩踏み込んだ分析を加えており參考になる。谷川道雄「中國的中世——六朝隋唐社會與共同體」、劉俊文主編、邱添生譯『日本學者研究中國史論著選譯』（北京・中華書局、一九九三年）一二八一—一四六頁。谷川道雄著、耿立群譯『世界帝國的形成：後漢—隋・唐』（臺北・稻鄉出版社、一九九八年）三九—五五頁。

④④ 『世說新語』棲逸。余嘉錫『世說新語箋疏』（臺北・華正書局、一九八四年）六五五—六五六頁。このほか『晉書』隱逸傳も劉子驥が應對進退禮に依り行う隱者であつたことに言及し、「冠冕を被る顯族であつても、信義をこと細かなところまで實踐し、召使いの家に婚禮や葬儀があれば、かならず自ら赴いた（雖冠冕之族、信義著於羣小、凡廝伍之家婚娶葬送、無不躬自造焉）」という。「仁愛隱惻」によつて郷里に社會道德を實踐したのである。

④⑤ 華胥國は「列子」に見え、伏羲氏の母の名を華胥という。「列子」の記す華胥國は伏羲が都する國であり、陶淵明は自らを義皇上の人に比している。楊伯峻撰『列子集釋』（臺北・華正書局、一九八七年）卷二、四—四二頁。關連する神話物語については、袁珂『中國神話傳說』第四章（臺北・里仁書局、一九九五年七月）一二三—一二四頁及び一三〇頁註一、二を参照。

④⑥ このことは、『論衡』藝增篇（『新編諸子集成』三八八頁）、皇甫謐撰・清・宋翔鳳集校『帝王世紀』卷二（『續修四庫全

書「三頁」にそれぞれ見える。文字にやや出入があるが、引用は前者に據る。

④6 詩の全篇は卷二、五九—六五頁に見える。

④7 「和劉柴桑」一一九頁。

④8 案ずるに、これらの觀念は慧遠「形盡神不滅論」(二三九四—三九五頁)、「明報應論」(三三九七頁)、「答何無忌難沙門袒服論」(三三九六頁)にそれぞれ見える。清・嚴可均輯校「全上古三代秦漢三國六朝文」。

④9 詳細な觀念の對照・論辯關係については、蔡瑜「陶淵明的生死世界」新三十八卷第二期、二〇〇八年六月、三三八—三四四頁を參照されたい。

⑤0 上述の主な觀點のほか、慧遠の主張する「身を存せず以て思えを息む」(「不存身以息患」)の説にも類似する對應關係が見られる。語は「答何無忌難沙門袒服論」(三三九六頁)に見える。

⑤1 「莊子」知北遊、七三三頁。

⑤2 「莊子」齊物論「周と胡蝶と、則ち必ず分有り。此を之れ物化と謂う」(周與胡蝶、則必有分矣。此之謂物化)。四六二頁。「莊子」知北遊「已に化して生れ、又た化して死す、生物之を哀しみ、人類之を悲しむ」(已化而生、又化而死、生物之を哀しみ、人類之を悲しむ)七四六頁。

⑤3 たとえば、「飲酒」第一首に「衰榮は定在すること無く、彼れ此れ更いかゞごも之を共にす。……寒暑に代謝有り、人道も毎

に茲かくの如し「衰榮無定在、彼此更共之。……寒暑有代謝、人道每如茲」(二二二頁)、「已酉歲九月九日」に「萬化相い尋繹し、人生豈に勞せざらん。古より皆な沒すること有り、之を念おもえば中心焦こころしやうがる」(萬化相尋繹、人生豈不勞。從古皆有沒、念之中心焦) (二〇二頁)とある。

⑤4 たとえば、「擬古」第六首に「蒼蒼たり谷中の樹、冬夏常に茲かくの如し。年年霜雪を見、誰か謂わん時を知らずと」(蒼蒼谷中樹、冬夏常如茲。年年見霜雪、誰謂不知時) (二二二頁)、「蜡日」に「風雪餘運を送るも、時の已に和するを妨さまたぐること無し」(風雪送餘運、無妨時已和) (二六九頁)、「酬劉柴桑」に「窮居人用寡なく、時に四運の周めぐるを忘る。欄庭落葉多く、慨然として已に秋なるを知る」(窮居寡人用、時忘落葉多く、慨然として已に秋なるを知る) (欄庭寡人用、時忘落葉多く、慨然知已秋) (二二五頁)、「五月旦作和戴主簿」に「發歲始めて俛仰するに、星紀奄たもち將に中ばならんとす。明兩時物に萃あまり、北林榮え且つ豊かなり。神淵時雨を寫うつぎ、晨色景風を奏す。既に來れば孰なんか去らざらん、人の理固より終り有り」(發歲始俛仰、星紀奄將中。明兩萃時物、北林榮且豐。神淵寫時雨、晨色奏景風。既來孰不去、人理固有終) (一〇七頁)とあり、すべて詩人が自然の變化の中で時運の流轉を體察した述懐である。「時運」詩(七頁)は、さらに暮春の景象によつて萬物に具現される時運を表している。

⑤5 「莊子」天道、四六九頁。

⑤6 『莊子』德充符、前掲書二二二頁。「莊子」に言うところは陶淵明の述べるところと相應じうるが、陶淵明は人間と天との呼應の原則をさらに堅く貫いているようである。

⑤7 以上、それぞれ『莊子集釋』齊物論五〇、五八頁、大宗師二五一頁に見える。

⑤8 「身體圖式」とは、身體主體が意識のコントロールを受けず、自發的に身體を通して各部分の知覺全體をつなぎ合わせ調整し、環境や空氣と對話することであり、身體とその生活世界とが絶えず對話して形成される動的な完成型である。「身體圖式」は存在環境の空間性であり、わたしの身體が世界に存在する方法を示すものである。「身體圖式」の概念は、メルロ＝ポンティ『知覺現象學』に基づく。Merleau-Ponty, Colin Smith Trans., *Phenomenology of Perception*, New Jersey: Routledge & Kegan Paul, 1962, pp. 98-100, 141-142. 中國語譯版：メルロ＝ポンティ著・姜志輝譯『知覺現象學』（北京・商務印書館、二〇〇一年）一三六—一三八頁、一八七—一八八頁。「身體圖式」と飲酒との關係については、蔡瑜「從飲酒到自然——以陶詩爲核心的探討」（『臺大中文學報』第二十二期、二〇〇五年）二四七—二四八頁を参照されたい。

⑤9 蕭統『陶淵明集序』、嚴可均校輯『全上古三代秦漢三國六朝文』全梁文卷二十、三〇六七頁。

⑥0 『世說新語箋疏』任誕篇「三日酒を飲まない」と、形と神が

離れてしまうように感じる（「三日不飲酒、覺形神不復相親」。七六三頁）。

⑥1 『莊子』達生、「莊子集釋」六三六頁。この意は『列子』黃帝篇にも繼承される。前掲書五一頁。

⑥2 劉伶「酒德頌」に「思うこと無く慮ること無く、其の樂しみ陶陶たり。兀爾として酔い、慌爾として醒む。靜かに聴けども雷霆の聲を聞かず、熱ら視れども太山の形を見ず。不寒暑の肌を切り、利欲の情に感ずるを覺えず。萬物の擾擾たるを俯すれば、江漢の浮萍を載するが如し（無思慮、其樂陶陶。兀爾而酔、慌爾而醒。靜聽不聞雷霆之聲、熱視不見太山之形。不覺寒暑之切肌、利欲之感情。俯萬物之擾擾、如江漢之載浮萍）」とある。嚴可均輯『全上古三代秦漢三國六朝文』全晉文卷六十六、一八三五頁。

⑥3 「連雨獨飲」に「試みに酌めば百情遠く、觴を重ぬれば忽ち天を忘る。天豈に此を去らんや、眞に任せて先んずる所無し。雲鶴奇翼有り、八表須臾にして還る（試酌百情遠、重觴忽忘天。天豈去此哉、任眞無所先。雲鶴有奇翼、八表須臾還）。一一一頁。

⑥4 『世說新語箋疏』任誕篇、七三一頁。

⑥5 「晉故征西大將軍長史孟府君傳」、四二—四二三頁。

⑥6 これはすなわち『世說新語箋疏』任誕篇に言う「酒は、まさにあらゆる人をして自ら遠くへ向かわしめる（酒、正使人人自遠）」である。前掲書七四九頁。

⑥7 『詩經注疏』小雅「賓之初筵」參照。『十三經注疏』（臺北・藝文印書館、一九七九年三月）四九五頁。

⑥8 案ずるに、竹林七賢の放縱な飲酒の事蹟は『世說新語』任誕篇、七二七頁を參照。竹林七賢に關連する問題については、王曉毅「竹林七賢考」（『歷史研究』二〇〇一年第五期、九〇—九九頁）を參照。

⑥9 「卮言」は『莊子』寓言に出る語で、本義は「圓い酒器」である。王叔岷『莊子校註』（臺北・中央研究院歷史語言研究所、一九八八年）一〇九〇頁。

⑦0 それぞれ陸機「文賦」、『昭明文選注』（臺北・河洛出版社、一九七五年五月）三四九—三五七頁、劉勰「神思」、楊明照注『文心雕龍校注』（臺北・河洛出版社、一九七六年三月）一九五—一九六頁に見える。

⑦1 このことは陶淵明の詩文に見ることができ、たとえば「詠貧士」第三首の「賜や徒らに能く辨じ、乃ち吾が心を見ず（賜也徒能辨、乃不見吾心）」（三二六頁）は、辯の立つ者が自らの心のあり方を體得できないことを歎いている。「擬古」第六首の「世上の語を聞くを厭い、友を結ばんと臨淄に到らんとす。稷下には談士多く、彼を指して吾が疑いを決せん。裝束既に日有り、已に家人と辭す。行行として門を出づるに停まり、還り坐して更に自ら思う。道里の長きを畏れず、但だ人の我を欺かんことを畏るのみ。萬一意に合わずんば、永く世の笑嗤するところと爲らん。伊の懷い具に道い難く、

君の爲に此の詩を作る（厭聞世上語、結友到臨淄。稷下多談士、指彼決吾疑。裝束既有日、已與家人辭。行行停出門、還坐更自思。不畏道里長、但畏人我欺。萬一不合意、永爲世笑嗤。伊懷難具道、爲君作此詩）」（二八二頁）も、談論への參加に對する保留の態度を表している。このほか、陳寅恪氏も、清談は後漢の晩年から西晉初年にかけては、常に當時の士大夫の政治態度や實際の生活と密接に關係していたが、東晉時代に至ると、口頭の虚語、紙上の空文となり、名士の裝飾品にすぎないと指摘している。陶淵明はこのような現象に對しても感ずるところがあつたに違いない。陳氏の論は前掲文一〇二五頁に見える。

⑦2 『莊子』漁父、前掲書一〇三三頁。

⑦3 それぞれ一一一頁、一七〇頁、二二〇頁に見える。六朝人および陶淵明の用いる「眞」の含意については、福永光司氏の分析を參照。前掲書三九五—四一四頁。

⑦4 陶淵明の眞と善、誠との關係への論及はそれぞれ以下の詩句に見える。「連雨獨飲」「天豈に此を去らんや、眞に任せて先んずる所無し」「天豈去此哉、任眞無所先」（一一一頁）。「辛丑歲七月赴假還江陵夜行塗中」「眞を衡茅の下に養い、庶わくは善を以て自ら名づけんことを（養眞衡茅下、庶以善自名）」（一七〇頁）。「感士不遇賦」「百行の貴ぶ攸を原ぬれば、善を爲すの娛しむべき莫し」「原百行之攸貴、莫爲善之可娛」、「誠心を推して顯を獲とも、矯然として譽を祈らず

〔推誠心而獲顯、不矯然而祈譽〕（三六六頁）。
王叔岷『莊子校詮』（臺北：中央研究院歷史語言研究所、

一九八八年）一〇八九—一〇九二頁。